

第一章 《周易》的主要内容 与文化地位

一、《周易》的含义与结构

（一）周易‘两字的含义。

《周易》的‘周’与‘易’两字均有特定含义。要搞清《周易》一书的内容，必须搞清这两个字的含义。

先说‘易’字。《说文解字》认为：“易，蜥蜴，蜥蜴，守宫也。象形。”作为中国古代比较有权威的训诂著作，《说文解字》的解释很有道理，但这恐怕是‘易’字的本义。而《周易》的‘易’字肯定是假借字。对此，段玉裁在注中指出：“易、象二字皆古以语言假借立名，如象即像似之像也。”象本是一种动物，而且生长在热带。如果以《周易》产生的时代来看，是不应看到这种动物的，“象”只是相似之义罢了。但“易”却是一种爬行动物，这种动物随处可见，其特点是随着环境的变化随时变化自己的肤色，所以，段玉裁说：“易本蜥蜴，语言假借而难易之义出焉。”

较早的易注之一《易纬乾凿度》在注释‘易’之名时说：“易名而三义，所谓易也，变易也，不易也。”汉郑玄在《易赞及易论》中，把其含义更明确化了：“易一名而三义，简易一也，变易二也，不易三也。”这三义中的后两义意思相对明确，“变易”指天、地、人三才无时不变、无处不变，宇宙正是在无限变化中，才生生不息。由此我们可以想到佛教的一个名词‘无常’，这个词被佛教徒迷信化了，城

隍庙里塑两个鬼 高高瘦瘦 穿白袍 戴高帽 舌头很长 叫白无常，还有一个穿黑衣的黑无常，无常一来，人就死了，这是迷信。“无常”是一种佛理 指世界上没有一种东西是永恒不变的。“不易”指万物不管如何变化 都遵循着一定的规律和法则 即“道”没有这种道的指引，宇宙就会陷入无序状态。而第一义“易简”似乎不好理解 郑玄认为“易简”之义取自《周易》中的“易则易知 简则易从”。从《易传》看 只有圣人才能领悟及掌握易的原理“夫易 圣人所以极深而研几也”(《系辞下》)这种极深而研几的功夫绝不是轻易与简单的，那“易简”之义又如何理解呢？在古人看来，天、地、人三才虽变化万千，但却有一些最基本的规律可寻，圣人经过彻悟，就能把这些原则昭示于天下，而这些基本原则又是很简单的 此即“大道至简”不过 其深刻内涵需要后人去慢慢领悟。这种思想与现代科学的简易原理有极相似之处。爱因斯坦就曾经指出过，宇宙的最高原理应该是最简洁的，而他本人也在晚年致力于把自然界的四种作用力统一于一体的“统一场论”的研究。希望靠几条简单的公理来解释自然，虽然这种努力没有成功，但他的方向却是正确的。《周易》一书当然不可能达到如此高度，然而它不正是通过简单的六十四卦而“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”吗 在这一点上 冯友兰先生称《周易》为“宇宙代数学”不是正合“易简”之义吗？

从另一方面看 易的效用也可以形容为“易简”天、地、人三才的变化虽奥妙无穷，但圣人已掌握了基本原则，就可以“垂衣裳而天下治”(《系辞下》)治理天下就变成很简单的事情。“治大国如烹小鲜”老子的思想是最好的注解。

关于“易”的含义 还有其他一些观点 但大多于理无据 故本书也采三义之说。

《周易》的“周”字的含义 古人有几种解释。

一种解释是由郑玄首先提出来的，在《易赞及易论》中，他指

出：“周易者言易道周普，无所不备。”即周全、周遍、普遍的意思。清人姚配中的《周易姚氏学》也以此说为准。这种解释大多以《系辞》中的“易与天地准，古能弥纶天地之道”、“知周乎万物”、“周流六虚”为据，后世的太极图恐怕也与此种思想有关，因为太极图的圆不正是周的最好解释吗？孔颖达则认为：“‘连山’、‘归藏’皆为地名，则《周易》称‘周’乃取岐阳地名。文王做《易》之时，正困殷国，周德未兴，犹处殷世，故题周别于殷。以文王所演，故谓是《周易》，其犹《周书》、《周礼》题周以别余代。”朱熹《周易本义》说：“周，代名也。”都是把“周”作周代之义来解。本书取此义。

（二）《周易》乃易学之河中周代易学的代表。

我们现代所讲的《周易》是指今天所见到的《周易》这部书，既不是周代易学的全部，更不是中国古代易学的全部。

中国古代，祭祀在国家运行中占有重要的地位，占卜则是祭祀的一道必要的程序。易，就是占卜的一种。《周礼·大宗伯》：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”三种易书，从内容到形式各有特点，是不同时代的反映。一般认为，《连山》是夏代的易学，以艮卦为六十四卦之首，山山为出，义取易道变化，连绵不断之义，但由于今天很难看到有力的证据（后代许多伪书不在此列），其具体的思想内容与形式结构，已不得而知。《归藏》据认为是殷代的易学著作，一般的看法是，它以坤卦为首，乃人类社会所经历的母系时期的遗迹，《礼记·礼运》中记载孔子的话说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《坤乾》之等，吾以是观之。”《坤乾》即《归藏》，以坤卦为首，确为殷代思想的反映，但上述一段话是否确为孔子所说？孔子是否真的见过《归藏》？我们不得而知，但有一点可以肯定，易学思想从很早的时间已诞生，即使在殷代的龟卜全盛时期，易学发展也很昌盛。而《周易》旗帜鲜明地提出“天尊地卑，君尊臣卑，父尊子卑，男尊女卑，夫尊妻卑”的传统

思想，证之确为周代之易，夏、殷两代的易学是不可能有此特点的。

上述材料表明，《周易》并不代表易学的全部，只是三代易学中一个时代的著作。即使在周代，有关周易的书也是很多的。西晋太康二年（281年），有人盗发了战国时期魏襄王的墓，墓中有《易经》，但没有《易传》，爻辞也和今本《周易》不同。1972年，长沙马王堆出土的帛书《周易》，其卦名、卦序都与今本不同，《十翼》中没有《彖传》、《象传》、《文言传》，却另有《要》、《昭力》等三篇。说明周代已有许多版本的易学，这也符合易学的时代特点。因为在周代初期，易学的内容还处于一个探索与发展的阶段，虽有夏、商、周的借鉴，但周人既要继承又要创新，必然要形成许多不同的流派，而且，许多内容还需要在实践中检验，易书众多就不足为奇了。

《周易》一书的《易经》部分应成书于周代，这一点已成为共识，没有太大的异议。但我们今天所见到的《易经》的原文本子，必然是周代众多《易经》版本中的一种。然而，为何只有这种本子成为今本《周易》的一部分，而其他《易经》的本子却没有流传下来呢？我认为，一方面，春秋战国时代还没有印刷术，记录文字靠竹简，用刀把文字刻在竹简上，用火烤干，再用绳子穿起来，就成为一本书。由于一片竹简所刻的字数有限，一本书就需要很多竹简才能完成，一万字就需要一大堆竹简，这样以来，保存流传就很麻烦，所以古书的文字都很精炼。加上当时生产力水平低，人们经常为生计而到处奔波，战争频仍，灾害不断，许多竹简流失或被毁坏，是在所难免的。另一方面，当时虽有众多本子面世，但许多著作的内容经不起理论与实践、社会与历史的检验，因而被逐渐淘汰，而其中的佼佼者，则慢慢流传了下来。最后，当时的周统治者中，许多人就是易经专家，因为在古代，学不下移，大部分人都是文盲，只有少数贵族才有资格和条件学习文化知识，如文王、周公等人，都是著名的周易专家。虽然对于文王和周公是否演过周易，作过爻辞、卦辞，

学术界多有不同看法 目前也无可靠的考古证据来证明这一点 但我认为 从当时的历史背景出发 以文王和周公的文化背景、社会统治背景来看,他们不仅可以精通易经,而且可以利用特殊的身份 博采众家 自成一说。而这些‘众家’绝大多数是统治层的官员 文王和周公采用他们的思想 顺理成章 然后通过官方的力量加以推广。从这个角度讲,古人认为易经乃圣人所做就不足为奇了 由此也可以推断 我们今天所见到的《易经》本子 虽然是周代易学的一种 却是其最高水平的代表 思想价值与历史价值远远超出其他本子之上。

至于今本《易传》也是当时众多流传注释本子中的一种。中国古代有‘我注六经’的传统 许多文化人员 实际就是政府官员)出于政治与文化的考虑,下大气力为易经做注,形成了许多本子,而且 据多方面分析 这一过程持续很长 从周朝后期一直延续到春秋战国时期。在这期间 由于战争与自然灾害的影响 许多注本流失或被破坏 更为重要的是 春秋战国时期是我国文化发展的黄金时期,诸子学说犹如雨后春笋喷薄而出,百花齐放,百家争鸣。多数《易经》注本在文化争鸣中被淘汰 到秦初则形成了两个比较优秀的注易本子 银雀山发现的《周易》书,一直流传到汉代 后来逐渐消失。而今天我们所见到的《周易》应该是当时易学的最高水平的代表。秦始皇焚书坑儒之时,《周易》因是卜筮之书而免于秦火 在今天一些人看来 好像秦朝对《周易》不屑一顾 其实不然,这恰恰是对《周易》的重视 因为《周易》传达的是天意 自然不敢烧掉了。

自西汉起,《易经》开始成为一门专门的学问而收徒传经 其始祖为田何 司马迁认为 孔子晚年招徒授易学 田何之易学即源于孔子 但却无确凿之史据 只能作为一种说法而已。田何以后 有了今文易与古文易的区别。今文易有孟喜、梁丘贺、京房等诸家,他们传的是《易经》12篇,受到官方的保护和承认,得立于学宫。

其特点是经传分开，不相混杂。当时还有费直的古文易，官方虽不承认，在民间却很流行，其特点是专以《易传》解经，把《彖传》、《象传》、《文言》杂入卦中，是经与传合为一体。

西汉末年，刘向利用皇家秘藏的古文易校对施孟等人的今文易，发现后者有不少脱字，而费直易却与秘本相同。东汉时期，原受冷落的费氏易开始兴盛起来，郑玄、马融等大师皆以费氏易为本。魏国王弼注《易经》，晋韩康伯注《易经》，也是以郑玄的本子为底的。唐代初年，孔颖达主编《五经正义》，《周易》仍用王弼和韩康伯的本子。宋代的程颐作《伊川易传》，也以王弼的本子为准。宋人吕大防、晁说之、吕祖谦等，恢复汉人今文易，又将经与传分开。清初《周易折中》仍用经传分立的老法，甚为不便，因此阮元编《十三经注疏》，采用王弼的本子，后又被收到《四库全书》，即我们今天所见到的《周易》通行本，追本溯源，实起于费直的古文易，而今文易则永远消失了。

概括地讲，今本《周易》是经过几千年的历史选择而流传下来的，是古典易学的集中和最高代表。而我们今天的研究，当然也要以这个本子为最基本的依据了，因为正是这个本子对中国文化的各个方面产生过重大的影响。

（三）《易经》与《易传》的区别与联系。

《周易》这部书，由经传两个部分组成，《经》是《周易》的原文部分，由六十四卦组成，每卦都附有卦辞（解释卦义的）和爻辞（解释爻义的）。《传》有10篇：《彖传》上下篇，《象传》上下篇，《文言传》，《系辞传》上下篇，《说卦传》，《序卦传》，《杂卦传》。传是对经的注解，《彖传》解释每卦的卦名与卦辞，《象传》解释卦名与爻辞，《文言传》解释乾坤两卦，《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》都是对经的某一方面的通说。《彖传》、《象传》、《文言传》都是对卦爻的名称意义及卦辞爻辞的逐条解说，后人就把它分置于每卦或每爻之后，与经合在一起。所以，在今本《周易》中，我们看到的仅

有《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等传附于经后 从汉代起 十传始被称为“十翼”。

那么 经与传有何区别呢 不管是经还是传 都是《周易》的组成部分，二者密不可分，这是二者的联系。但又有许多区别，第一，从产生时间上看，《易经》基本上产生于西周初年 而《易传》则在很晚的战国时代才逐渐形成 先有《易经》后有《易传》 没有《易经》就没有《易传》 这点是必须搞清的。第二 从内容上看，《易经》是对卦爻的解释，《易传》则是对《易经》的提炼与升华 实际上是对《易经》的一种注释 其实从战国时代起 讲授《易经》的人就纷纷为其作传 并且分了几派 如 汉代的《京房易传》 宋代的《程氏易传》、《汉上易传》、《诚斋易传》 王夫之的《周易内传》 王弼的《周易注》。从这个角度看，《易传》与后世几千年的形形色色对《易经》解释的著作的性质差不多，只不过因为它比其他注解产生早，而且据说是孔子所作 经官方与学界的共同推崇 使它有了与《易经》几乎同等的地位，以致后代提到的《易经》实际上已包含了《易传》的内容。第三 从性质上看，《易经》本卜筮之书 而《易传》乃一部哲学著作，只不过这部哲学著作是来自于卜筮之书的，所以，不加区分地讲《周易》是卜筮之书或哲学著作是不科学的。第四，从训诂学的角度看，《易经》用词含义模糊、直观 歧义很多 而《易传》用词严谨、思维缜密 绝不可同日而语 但也绝不能由此而抬高《易传》而贬低《易经》。第五 自王弼扫象以后，《周易》的象数与义理就形成了两种不同的命运，《易经》成了六经之首后 象数就逐渐流入民间。鉴于《易经》为卜筮之书，《易传》为哲理之书的状况 从汉代起 人们对《周易》的看法就有了分歧 一种认为它是学术的，一种认为它是占卜的 开始有了“学”与“术”的分野。几千年来 象数虽对民间影响很大 但因被冠以“术”之名 就登不了大雅之堂 且使一些学者羞与为伍；也就是说，象数成为形而下，义理成为形而上。时至今日 这种现象在中国仍然存在 究其根源 正在于《易经》与《易传》

的区别。

二、《周易》的主要内容与性质

（一）何谓卦爻？

从第一节的介绍中 我们知道，《周易》是《易经》与《易传》的统一体，从结构上看，它由六十四卦组成，上经三十卦，下经三十四卦。如此说来 要搞清《周易》的结构与内容 首先必须明了何谓卦爻。

卦是由“—”与“--”两种叫做爻的符号组成，它首先分经卦与别卦。经卦是由三爻组成，有“☰☷☱☲☳☴☵☶☷”8个符号 叫做乾、坤、震、艮、离、坎、兑、巽 八经卦均是三画卦 初学者很难记忆，为此，宋代大易学家朱熹在《周易本义》中记有一首《八卦形象歌》，可以帮助熟悉卦形。其歌词如下：

乾三连 坤六断 震仰盂 艮覆碗 离中虚 坎中满 兑上缺 巽下断。

其中每一句的前一字是卦名，后两字是对卦的形象化描述。别卦是由六爻组成的，共有六十四个，六十四卦的每一卦都可区分出上卦和下卦，上卦也称外卦或悔卦，下卦也称内卦或贞卦。上下卦相同的共有八个，即由八经卦重叠而成，它们仍然叫原来的名字，如（乾下乾上）为乾卦（离下离上）为离卦 其余五十六卦的上下卦均不同 卦名需另起 如（坎下离上）为火水未济（震下巽上）为风雷益等 六十四卦的出现 标志着《周易》一书结构的基本完成。

至于“卦”字之得名 历来争论不一 有人以“卦”为“挂” 即把卦象悬挂起来 以便人们观看，《说文》：“卦 筮也。”即指卦与筮有着不可分割的联系 郑玄认为 卦以木者 每一爻 画地以识之 之爻备，书于板。在此基础上，清朝学者张震言提出“书地识爻谓之卦”意思是指占筮时 每得一爻便写于地上 以便记忆 这样三爻或六爻便构成一卦 所以“卦”字从土卜 此种解释似更令人信服。

什么是爻？《系辞传》说：“爻也者 效天下之动也”；“道有变动 故曰爻”；“爻也者 效此者也”。虞翻注《系辞传》说：“动 发也。为两三才为六画 则发挥刚柔而生爻也。”孔颖达的注说：“每卦六爻 皆仿效天下之物而发动也”；“言爻者 效此物之变动也”。爻分阴阳，阳爻用‘—’表示 阴爻用‘--’表示 其中阳爻表示阳、刚、君、积极、奇数等意义 阴爻代表阴、柔、女、弱、偶、消极等意义 阳爻用一三五七九中的‘九’代表 又称‘阳九’ 阴爻用二四六八中的‘六’代表 又称‘阴六’。组成卦的六爻 自下而上分别称做初爻（注意，此处不叫一爻）、二爻、三爻、四爻、五爻、上爻（注意，此处不能称做六爻），如水火既济卦 自下而上分别称为 初九、六二、九三、六四、九五、上六。

那么，卦与爻有什么区别与联系呢？“爻象动乎内，吉凶见乎外”爻指爻 象指卦。“彖者言乎象者也 爻乎言者变者也”（《系辞传》），“极天下之赜者存乎卦 鼓天下之动者存乎辞”（《说卦传》），“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”，彖指卦辞，爻指爻辞。这些话的意思可以解释为，卦爻都是讲天下之物的，也都是以阴阳为表征的，简单地讲，阴阳爻是组成六十四卦的最基本元素（两块最神秘的砖——郭沫若）没有爻就无所谓卦 正像现代计算机的二进制一样 没有‘0’与‘1’两个基数 计算机的千变万化就会子虚乌有，这是两者的共性。不过二者又是有区别的，从一般角度讲，卦主要是从静态的角度观察，重在反映阴阳之物，反映物之象、物之赜。爻则主要从动态的角度观察，重在反映阴阳之动，反映物之变。卦是物之体，爻是物之用，二者是体用关系。王弼在《周易注》中说：“夫卦者时也 爻者适时之变也。”卦为时 爻为根据时的变化，卦之时为大，爻之时为小。一个卦代表一个大的时代，这个时代相对稳定不变 例如坤卦 代表一个“元亨 利牝马贞”的时代 只要不出坤这个时代，“元亨”的性质就不会变。而爻则代表一个大时代中的一个小阶段，一个大时代中有六个处在不断变化中的小

阶段，例如乾卦这个时代虽然不变，始终处在“元亨利贞”的过程中，然而这六个小阶段却在不停地变化，龙由潜而见而惕而跃而飞而亢，时时在变动。而平常我们所说的变卦，正是因为有动爻才形成的，无动爻的卦，可称为静卦。因为爻的不同变化，断卦主用的爻辞也不一样，对此，古代大儒朱熹与当代学者高亨都有详细论述。另外，在易学发展史上，京房首先根据阴阳之气的进退往来，结合爻位的上下变化，将这种运动形式称为“升降”，于爻位而言，由下而上为升，由上而下为降，能够形象地揭示出阴阳之气的运动形式与事物的发展状况，全面地说明卦与爻的区别与联系。

（二）卦、爻是如何产生的？

了解了《周易》的基本构成要素卦与爻之后，还要进一步了解卦、爻是如何产生的。《系辞传》说：“河出图 洛出书 圣人则之。”即指河图洛书是制作卦象的依据，《系辞传》又说：“古者伏羲氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地 观鸟兽之文与地之宜 近取诸身 远取诸物 于是始作八卦 以明神明之德 以类万物之情。”这是说八卦是圣人观象取物的结果，因此，八卦就是天地间万物的象征 如乾象征天 离象征火。《说卦传》又说：“昔者圣人之作易也 幽赞于神明而生蓍 参天两地而倚数 观变于阴阳而立卦。”这是说卦的制作与蓍草及数有关。从这一点我们可以看出，《易传》绝非出自一人之手，因为同一作者绝不可能在同一篇文章中提出三种完全不同的观点 欧阳修的《易童子问》正是从这一点出发 对所谓孔子作《易传》提出反对意见的，下面还有几种观点 在此做一简要分析。

1.文字说。汉朝的《易纬乾凿度》认为，八卦来源于上古时代的象形文字。如乾卦的图像是“天”字 坤卦是古“地”字等。宋代的杨万里与明末的黄宗羲都同意这一观点。近代的郭沫若又提出一种变通的观点，“八卦是既成文字的诱导物”。前年 山东大学的刘乐一通过对石岩字的解谜，对八卦来源于文字又提出了新的见

解。其实,《周易》的最大特点是它本身为一种符号体系 说八卦产生于文字 证据不足 似难成立。

2.生殖器说。认为奇偶两画分别象征男根女阴,出于先民对生殖器的崇拜。我们知道,世界上每个民族都有一个“生殖器崇拜”的时代,从最早的对女性生殖器的崇拜,到后来的对男性生殖器的崇拜。中国古人也同样如此,大量的考古材料充分说明了这一点 而这种对生殖器的崇拜 在《易经》的创立过程中肯定会有所影响。持这种观点的代表人物是章太炎、钱玄同和郭沫若,他们都认为卦画中的阳爻“—”象征男根;“--”象征女阴。郭沫若在《中国古代社会研究》一书中提出:“八卦的根底我们可以鲜明地看出是古代生殖器崇拜的子遗。画一画以象男根,分而二以象女阴。所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念”;让《易经》自己来讲《易经》“揭去后人所加上的一切神秘的衣裳 我们可以看出那是怎样的一个野蛮在跳裸体舞”。《系辞》也曾说过“伏羲氏创立八卦时‘近取诸身’”,那么,人身上的什么东西可以被圣人取象呢?处在伏羲时代的人们,因受生殖器崇拜的影响无疑视男根女阴为圣物,而男根女阴的外形也极似八卦的阴阳爻,说古人受此影响而创立阴阳爻,有一定的道理。

3.结绳说。有人认为,八卦来源于远古时代的结绳记事。我们知道,在人类由猿人转化为人后的初期,即人类文明刚刚萌芽的时期,先民还没有抽象的数字概念,只有具体的物数,因此在记事的时候 或采用石块、树枝、种子等 但这些物体容易丢失 先民就逐渐采用草绳记事,一件事打一个结 取材容易 又便于携带 持续了很长时间,绳子的结与无结处,外形很像卦的阴阳爻,先民正是根据此特点而创立八卦的。此说也是证据不足,略显牵强。

4.蓍草说。这是《周易》本身的一种观点,近代的冯友兰先生认为,奇偶二爻与蓍草有关。“—”是一节的蓍草形象;“--”是两节的蓍草形象;一根蓍草其数为奇,其象为“—” 断开后 其象为

“--”。这种观点没有多少证据 因为蓍草的选用 是在八卦产生以后的事，古人认为人为天地之贵，上通下达乃人的职责；而古人经过大量的实践后发现，有两种东西最能代表天地之义，一为神龟，二为蓍草，它们生长期长，最有灵性，由此形成了龟卜与蓍卜。正像在龟之前先民选用过多种其他动物作为占卜的灵物一样，在蓍草之前，先民也选过其他许多种植物作为灵物，到了后代古人又选用了铜钱作为占卜工具。可以肯定地说，不是因为有了蓍草才有八卦，而是因为有了八卦才选用了蓍草，八卦产生于蓍草之说是没有根据的。

5. 数字卦说。据张政烺先生考证，河南四盘磨、陕西长安张家村、岐山凤雏村、扶风齐家村等，曾发现一些甲壳上刻着一些数目字，常是六个数目字一行，这就是蓍卦，而周初的青铜器铭文中亦有类似的数目字卦。在此基础上，徐锡台指出，四位奇偶数组成的玄卦 六位数组成的易卦 是同源不同支 是数字卦的新形式 这正是汉朝扬雄的《太玄经》的原始依据。此说观点新颖，但是否正确则有待于进一步的考证。

6. 高级生命创造说。好奇心是人类的天性，自古以来，人们就通过各种形式来探索人类生存环境之外的空间是否存在生命，鬼神之说源远流长，但至今查无实据。八十年代以来，在全球范围内形成了一股“外星人热”加上大陆上的“气功热”许多人便把许多目前还解释不了的问题，统统推到外星人或高级生命那里去，飞碟是外星人的交通工具（现已查明，此乃美国军方制造的秘密飞行器），一些在人类初期出现的发达文明及部分消失的早期文明，都是外星人或宇宙高级生命创造的。那么，充满了种种神奇色彩的八卦与完全符合于现代科学的经络学说，就不可能是生产力水平如此低下、科技水平如此落后时代的先民的创造，其专利只能属于外星人，古人只能诚惶诚恐地接受神赐，这种观点不过是古代迷信的现代翻版，无任何可取之处。

阴阳爻画的出现 是中国古人集体智慧的结晶 是其抽象思维能力大大提高的表现。由于历史的限制，我们已无法得知古人是如何具体创立八卦的 因此 关于八卦的来源的问题 还会继续争论下去。你可以相信其中的一种，也可以都不相信。它们的共同特点是 都承认卦象有着某种固定的含义 但更有可能的是 在流传的过程中 人们不断地给它附加上许多意义 而其本义恐怕早已无法追寻。

（三）卦爻辞的主要内容与构成形式。

《周易》六十四卦的每一卦都由卦象、卦名、卦辞和爻辞构成。举例如下：

乾 元亨 利贞。

初九 潜龙勿用。

九二 见龙在田 利见大人。

九三 君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎。

九四 或跃在渊 无咎。

九五 飞龙在天 利见大人。

上九 亢龙有悔。

用九 见群龙无首 吉。

☰，是乾卦的卦象，一者是因为它在卦中最为突出，二者因为它是整个卦象的基础，后面的文字是对它的说明。卦象符号后面的乾字 是该卦卦名 而乾字后面的“元亨 利贞”则是该卦卦辞 用来整体上说明此卦的特点。卦辞本称“彖辞”，唐以后才改称卦辞。卦后面的就是爻辞 每一条爻辞前都有爻题 如初九、九二等，一卦有六爻，也就有六条爻辞，爻辞是说明每一爻的性质与内容的，因每一爻的位置与性质的不同，就有不同的爻辞。这里需要注意的是 六十四卦中 只有乾坤两卦全部用“—”或“--”构成 与此相应，这两卦的内容便多了用九和用六两项，用九和用六后面的文字不

能称做爻辞 因其不是用来说明某一具体爻的 其用途与《周易》的占蓍法有关。

了解了卦爻辞的主要内容还不够，还必须对爻的各种关系、结构有个清楚的了解，才能明白一卦的含义与变化。汉代以前的一些易学家已形成了一些基本的看法，汉代时，这种看法基本成熟，由于明白这些说法是了解《周易》所必需的 因此 我们有必要做一简要的介绍。

1.旁通。指一个三画卦（或六画卦）与另外一个三画卦（或六画卦）相对应的爻体阴阳相反 此阳则彼阴 此阴则彼阳 阴阳彼此相应而交通。如离与坎互为旁通，明朝的来知德称为“错卦”。

2.反对之象。指一个三画卦（或六画卦）的卦象完全颠倒过来 就成为另外一个卦象 那么 这两个卦象就称为“反对之象”也有人称为“反象”、“倒象”来知德称为“综卦”如复与剥互为反对之象。

3.互体。所谓互体，是指每一卦的中间几爻通过一定的法则重新组合形成的一个新卦，即由中间的四爻，三四五爻组成上卦，二三四爻组成下卦，这个新卦就是原卦的互体。此法在梅花易数中用得最多。

4.纳甲。完整的纳甲说出自京房，京氏纳甲即是以十天干配八卦 以甲代表十天十 故简称为纳甲。《京氏易传》卷下说：“分天地乾坤之象益之以甲乙壬癸，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。”干支自古不分 京氏既以十天干配八卦 同样必以十二地支配八卦，《京氏易传》卷下说：“一三五七九 阳之数 二四六八十 阴之数。”同样 十二地支也有阴阳之分 六阳支为：子寅辰午申戌，六阴支为：丑卯巳未酉亥。京房以六阳支配乾、震、坎、艮四阳卦 以六阴支配坤、巽、离、兑四阴卦。

5.十二消息卦说。亦称为“十二辟卦”，广义的十二消息卦分别代表一年十二个月，今列之如下：

《复》十一月中，《临》十二月中 冬。

《泰》正月中，《大壮》二月中，《夬》三月中 春。

《乾》四月中，《姤》五月中，《遁》六月中 夏。

《否》七月中，《观》八月中，《剥》九月中 秋。

《坤》十月中 冬。

自《复》至《乾》为阳进阴退 自《姤》至《坤》为阴进阳退。十二月卦代表了一年当中阴阳之气进退消长的一个周期，而且这种周期是一年又一年 循环往复，一至无穷。

6.比。亲辅、邻近。体现一卦中临近两爻之间的关系，即初与二比，二与三比，三与四比，四与五比，五与上比。比的种类不一，有一阴一阳之比，有两阳之比，有两阴之比。一阴一阳之比又分两种：一是下阴上阳之比 叫做“承”；二是下阳上阴之比 叫做“乘”。

7.中位说。中位指卦中的中爻，凡爻居中位则吉。一种观点认为 六画卦中第三爻为中爻，《系辞传》：“易有天道焉 有地道焉，有人道焉 兼三才而两之 故至六者 非它也 三才之道也。”《说卦传》：“是以立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚 立人之道曰仁与义。兼三才而两之 故易六画而成卦。”另一种观点认为 六画卦中 二爻为下卦之中 五爻为上卦之中 二五若阴阳相应 则为“中和”。

三《周易》的作者问题

一本书的作者是谁，本来是不成问题的，但在远古时代，由于创作条件、创作时间、印刷条件、流传环境的限制 使得许多专著作者是谁成了问题，这种现象在世界各民族中普遍存在，但其中又有不同之处。以古希腊文明为中心的古典文化，一开始就讲究个体的发展，所以，古希腊专著作者不清的问题很少，因为当时的学者个性都很强，绝不可能通过把自己的专著挂上别人的名号而使专著名扬天下，加上当时已有萌芽的著作权保护意识，使得流传下来

的古希腊著作除因保存原因而使作者的名字丢失之外，著作的作者是谁比较清晰。而在宗教文化很浓或专制制度持续时间比较长的国家和民族中，情况则有所不同。中国古代这方面的问题更多：

第一，中国古代文化元典中的许多著作的作者是谁，迄今为止尚无定论如《周易》、《尚书》、《黄帝内经》等以至于形成了中国当今学术界特有的现象，专门有一种学问来研究古代著作的作者问题，争奇斗妍，令人叹为观止。

第二，一些元典虽然主作者明确，但其中一些章节显然是后人加入或修改过的，也打上了原作者的名字，使得后人虽有疑惑但却不知道此部分的作者是谁，至多可以知道是何时代的人。

第三，一些专著是在专制体制下，由个别统治者笼络一批文人为其捉刀代笔，形成部分专著，最后被冠以统治者的名字，真正的作者永远成为一个历史之谜。但书中代表的是哪个时代、代表哪种派别的思想是清楚的。如《吕氏春秋》就是如此。

第四，一些专著是一些普通的知识分子所写，而要使其得到更好的传播几乎不可能，因为古代的信息传播主要是通过官方的行政渠道才能实现，而且，圣人与皇帝本身又是真理的化身，为了提高著作的权威性，并且使得著作得到很好的流传，这些真正的作者们便只好隐去自己的真名，而冠之以古代的圣贤之名，实际上的差好几个历史时代。这种做法与中国古代的官本位意识及圣人崇拜有关，其详细情况在本书的后半部分还有论述。

第五，有些专著，特别是小说类，由于内容荒诞，与礼法不容，故隐去真名。因为中国古代是一个专制极为发达且又持续时间很长的国家，要维护专制就必须强化组织控制和实行愚民统治，而要实现愚民统治，就必须进行思想与文化控制，在中国古代主要采取两种办法：一是消除前代的一切异己思想，汉武帝所采取的“罢黜百家，独尊儒术”方略就是此目的，后代的统治者纷纷采用这种方

法。二是采用文字狱的方法，消灭同时代的任何异己思想与思想者，此种情况在明清两代达到高峰。一些异端思想者为了自身的安危，不得不隐去真名。《金瓶梅》即典型之例。

相比这些特点，《周易》一书的作者问题更有特殊性，一方面，此书跨越的时间最长，内容差异最大；另一方面，此书有“人更三圣，时历三世”与“十圣”之说，加上历代对其的崇拜，使得这一问题更加扑朔迷离。下面试着做一些探讨，本书不想过早地下结论，主要想从中发现一些特有的文化现象。

（一）画卦与重卦的作者问题。

上面我们已经介绍了在卦爻如何产生问题上存在的几种不同观点，说明学界、考古界还没有拿出确凿的证据来证明之，由此必然相连的另一个问题是：卦爻由何人所作？

这是一个争论很大的问题。就《易经》一书看来，古人认为它有一个很长的形成过程。《汉书·艺文志》的作者班固提出了“人更三圣”说，认为《周易》一书的形成经历了三大阶段：第一阶段是伏羲氏画出了八卦形象，此时还没有文字，也就是说，八卦符号产生于文字之前；第二阶段是周文王把八卦重为六十四卦，而且在后面作卦爻辞；第三阶段则是孔子作《易传》。其实在此之前，司马迁在《史记》中也提出了类似的观点。他认为，先祖伏羲首画八卦，经过许多年以后，当时还未一统天下的姬发（后被称为文王）因被纣王怀疑有谋反嫌疑，而被打进监狱数年，在此漫长的铁窗生涯中，姬发一方面筹划一统大计，一方面精研八卦以为掩护，从而重八卦形成六十四卦。对此，后代一些学者又提出了一些新的看法：东汉末的郑玄不反对伏羲为八卦作者的说法，但又认为神农为重卦的作者；三国人王弼认为，伏羲既为八卦的作者又为重卦的作者；晋人孙盛以为大禹为重卦的作者。他们的共同点是都不反对伏羲为八卦的作者，但对重卦的作者是谁却提出了不同的观点。

在我看来，八卦、六十四卦的形成应该是一个长期的历史过

程，究竟是先有八卦还是先有六十四卦，还无考古证明，但从逻辑的角度看似乎应该是先有八卦，后有六十四卦，因为八卦只是把事物划分为八类，不能全面反映客观事物的千变万化，因而它无法告知吉凶，不能指导人们的行动。但八卦是构成六十四卦的一个必要的历史和逻辑环节，八卦是小成，重为六十四卦之后，才能反映大千世界的丰富变化，指导人们的行动，但八卦与六十四卦的时间间隔不会太远。因此，八卦与六十四卦既不可能由外星人创造，也不可能由几个或一个圣人创造出来，一定是中国古代的先民在长期的生产实践和社会实践中创造出来的。当然在这个过程中，个别人在其中起了最重要的作用，也是符合历史事实的。从这个角度出发，古人把圣人作为卦爻的创造者也不无道理。在今天，我们似乎应该把它看做是以伏羲、文王为代表的不同时代的某个团体集体创作的结果。

（二 卦爻辞的作者问题。

卦爻辞是《周易》一书很重要的组成部分 就其素材而言 主要来源于前人的占筮记录，后来经过编者的编纂而系于每卦每爻后面，便成为卦爻辞。从文句上看，其内容可分为三大类：第一类是以自然事物现象的变化，来比拟社会、人事的变化，如“飞龙在天，利见大人”第二类是探究人事得失 如“乘马班如 求婚媾 往吉，无不利”第三类是判断吉凶的占辞 如“利贞”“咎”等。从内容上看 这些占辞包含了商旅、耕种、工艺、家族、政治、祭祀、战争、宗教等多方面的信息，是当时无可比拟的百科全书。

《易经》卦爻辞中 有许多重复的地方 相同的词句往往系于不同的卦爻之下 如“泰”初九同“否”初六皆为“拔茅 茹以其汇”。这说明卦爻辞不过是某卦某爻的筮辞，而筮辞不过是占问某事吉凶的词句，是一种原始记录，也就是说，它不过是当时的预测机构的官员——卜史的卜筮记录。从历史上看，筮辞并非一时一人的创造，而是不同的卜官长期卜筮的积累，《周礼·春官》：“凡占筮，既

了 则系币以比其命 岁终 则计其占之中否。'就是说 掌管卜筮的卜官，在每次占卜之后，将所得的兆象和占断的词句记录下来，连同礼神之物藏于库府，到了年底，则将这些平时积累下来的筮词汇集起来 加以统计对比、整理分析 看其中有多少条应验 已经应验的筛选出来 作为以后占筮的依据或参考。由此看来，《易经》中的卦爻辞，就其素材来看，不过是从大量占筮记录中挑选出来的，而编者又对这些素材加工润色、编辑整理，形成了《易经》。因此，《易经》中有许多卦爻辞都非常整齐 如《乾》卦：“初九 潜龙勿用；九二 见龙在田 利见大人。九三 君子终日乾乾 夕惕若 厉无咎。九五 飞龙在天 利见大人。上九 亢龙有悔。”描述了龙由潜伏、在田、或跃、在天、跌下的运动变化过程 有中心 有整体 体现了编者的努力。又如《艮》卦：“初六 艮其趾 无咎 利永贞。六二 艮其腓 不拯其随 其心不快。九三 艮其限 列其汇 厉 薰心。六四 艮其身 无咎。六五 艮其辅 言有序 悔亡。上九 敦艮 吉。”从初六到上九 依次讲保护人的脚趾、腿肚、胸腹、脸、额 文辞工整 逻辑性强。

由于经过了编者的刻意加工，使得大部分爻辞看起来很有系统，各爻辞之间有内在的逻辑联系，而且似乎和卦象之间有着严格的对应关系。其实两者之间没有任何必然的联系与对应，从整体上看，《易经》的卦爻辞主要还是筮辞的堆积 大部分卦爻辞之间缺乏必然的联系。

那么，古人如何看待这个问题？以班固为代表的汉以前的学者大都认为卦爻辞乃文王所作，东汉的经学大师们又把创作权加于周公身上。到了朱熹那里，就明确地把周公加到了《易经》卦爻辞创造者的行列里，认为伏羲画卦、文王重卦并作卦辞、周公作爻辞。班固和朱熹的说法在封建社会成为官方所接受的定论。但到了近代，则基本上被推翻，因为卦爻辞中提到的许多历史人物和历史事件出现在文王和周公之后，如晋卦卦辞说：“康侯用锡马蕃庶，

昼日三接。”以前的经师囿于文王作卦辞之说都认为康侯不是具体之人，但正像顾颉刚先生在《周易卦爻辞的故事》一书中所指出的那样，康侯就是周武王的弟弟，封于卫国，又称为康叔。康叔在武王之后，当然更在文王之后，晋卦讲到的他的事实，表明卦辞非文王所作。另外，明夷卦有“箕子明夷”的词句，大家知道箕子是商纣王时的忠臣。相传《洪范》一书乃箕子所作，而这本书是箕子向周统治者讲述治国之道的，而他应该早于或与文王同一时代，表明某些爻辞非周公所作。当然，这里并不排除文王和周公亲自做过某些卦爻辞，因为他们本人有可能很懂易经，并在某些重大问题上自己占卜。还有一种可能就是，作为统治者，他们可以召集卜官和一些其他的知识分子对历代的占筮记录作整理分析而成为专著，在这个过程中，他们有可能提出过许多指导性的观点，但整个卦爻辞的创作应该是一种集体智慧的结果。过去的儒者把卦爻辞的创作权归于文王与周公，很大程度上是一种圣人崇拜的表现，我们不必完全相信；但他认为卦爻辞的形成有一个过程且非一人所作，这是符合历史事实的。还有，他认为卦爻辞成于殷末周初，也基本符合历史事实，因为据现代学者考证，卦爻辞中提到的历史人物和历史事实，没有晚于西周初年的，这表明，卦爻辞在西周前期已成型。这些已无争议，但是《易经》的卦爻辞到底由哪些人创作，这是一个怎样的过程，经历了多少时间，文王与周公到底在其中发挥了多少作用，恐怕永远是一个历史之谜，除非将来科学发展到可以使时间倒流。

（三）《易传》的作者问题。

关于《易传》的形成年代与作者，古代早有定论，从司马迁开始，传统的看法一致认为它是孔子的杰作，《周易》之所以能成为群经之首与此很有关联，但古代也非铁板一块，北宋的欧阳修就反对这一传统的观点。在《易童子问》一书中，欧阳修借童子之口，指出了许多书中的前后矛盾之处，认为圣人不可能犯这种低级的错误，

肯定有很多人参与了创作，以至于造成了前后不一，但欧阳修又不敢公开否定传统的观点，只能假童子之口提出疑问而已。当代的许多学者陆续提出了一些新的观点，我们先做一些介绍。

第一 孔子作《易传》。在当代坚持这一观点的以金景芳、吕绍纲为代表。金景芳说：“我认为，《易大传》是孔子所作 证据确凿 无可否认。”其理由是《史记》如此说 而《史记》的作者司马迁的父亲司马谈曾师田何学过《周易》 而田何又是孔子的九传弟子 他的话应该没错；又因孔子聪慧过人，一些内容非他莫属。吕绍刚先生又在《周易阐微》一书中专门列出一章 全面分析了《易传》的作者问题 他从《易传》产生的时代背景、思维特点、考古文献等多方面论述自己的观点 认为《易传》中有些部分是前人旧说 有的是后人加入其中的，有的是弟子记录，而其主要部分及内容是孔子所作。

在此基础上 有些学者提出，《易传》虽非孔子亲作 但其主要思想却是儒家的，李泽厚认为，《易传》更多地受荀子思想的影响。还有人认为，它是战国时代的作品，是当时的儒家的代表人物充分吸收了百家争鸣的成果，并以儒家思想为指导而形成的作品。

第二，道家思想影响说。近几年来，美国的陈鼓应教授提出，《易传》是受稷下道家思想的影响而形成的。尤其是《系辞》与《彖辞》中道家思想成为主干。《系辞》宣扬占卜 这与先秦儒家思想冲突；而其中的宇宙论和辩证法思想在孔孟思想中没有，它为道家所独占；《彖传》中 作为儒家思想核心的‘仁’字没有出现 而其中‘天行 刚柔’等大量概念为道家所独有 同时，《易传》中尚刚尚阳的思想，以及由天及人的思维模式也是儒家所缺乏的，而在道家，尤其是稷下黄老道家思想为主要部分。

我认为，《易传》是介于孟子与荀子之间的战国时期的作品。当时百花齐放、百家争鸣 不同流派的思想兼收并蓄、互相促进 在这样的时代背景下产生的《易传》 其中包含道家思想不足为怪 但

不能因为其含有道家韵味而将其归为道家的作品。儒道的区别并不在于谈不谈天道，而在于它们表现出的价值趋向。儒家的最高范畴是天 而道家的最高范畴是道，《易传》的最高范畴也是天 其太极思想虽与道家思想有相似之处，但本质上却完全不一样，而且是比天低一级的范畴。另外，稷下道家虽有刚健思想，但这不是道家思想的主流，阴柔与无为是道家思想的主导方面，刚健有为则是儒家思想的主导方面。《易传》中既有儒家的刚健有为精神，也有道家的阴柔无为思想，但以刚健思想为主；既有超自然的追求，而落脚点不过是人文的道德境界，主导思想是号召人们入世而不是出世。同时，在作者的归属问题上，不能单从概念范畴的应用上简单划分，也不能从思维方式的相似上加以推断，而应从其内在精神的主导取向上加以分析。因此 我认为，《易传》是儒家的作品是没有什么问题的，但并非孔子亲作，应该是在孔子思想的指导下，儒家诸多弟子集体创作的结果。

四《周易》的特殊性与文化地位

本书前面的部分主要是对《周易》的基本介绍 在本部分 我将重点讨论一下《周易》一书在中国文化史上的地位，只有地位确定了 才能真正弄明白《周易》到底对中国文化发生了哪些影响 以及这种影响的深度、广度与跨度。而要搞清楚这一点，我不得不引用著名学者冯天瑜先生的有关观点，他在河南大学出版社推出的“元典文化丛书”的序言中说：

公元前 6 世纪前后的几百年间（即德国哲学家雅斯贝尔斯所称“轴心时代”）南亚的印度人、西亚的希伯来人、南欧的希腊人和东亚的中国人，在各自经历长时段的文明积淀之后，不约而同地达到文化史的一个临界点——人们已不满足于对现实的直观反映而致力于对世界的本质和运动规律的探索，并思考作为实践与思维主体的人类在茫茫时空中的地位，开

始形成深刻的而不是肤浅的、辩证的而不是刻板的关于宇宙、社会和人生的学说，并首次用完整的典籍将其记录下来，从而使得此前处于萌芽状态的、散漫的宗教、科学、文学、史学、哲学成就得以凝集、综汇和升华。这些第一次强有力地歌咏出诸文明民族“元精神”的为数有限的典籍，可以称之为“文化元典”。

如果说，《吠陀文献》和《佛典》是印度元典，《古圣书》是波斯元典，《理想国》、《形而上学》等先哲论著是希腊元典，《圣经》是犹太及基督教元典，那么在中华文化系统中，堪称“元典”的，首推《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等“五经”。被儒家尊为经典的《论语》、《孟子》、《荀子》被道家及道教奉为经典的《老子》、《庄子》被墨家视为圭臬的《墨子》法家的集大成著作《韩非子》都享有“元典”之尊。此外，一些专科创始之作，如军事学鼻祖《孙子兵法》、医学宝典《黄帝内经》也可排入“元典”行列。

元典率先系统荟萃先民智慧，其思想富于原创性，其主题具有恒久性，因而元典有着立足于现实基础之上的超越性，它们的思考指向宇宙、社会、人生等普遍性问题。在回答这些普遍性问题时，所提供的并非实证性结论，而是哲理式原型，并非僵固式的教条，而是开放性的框架，有着广阔的“不确定域”，从而为历代阅读者和解释者保留了“具体化”和“重建”的无限空间，使之可以纵横驰骋。这便是所谓“《诗》无达诂，《易》无达占，《春秋》无达辞”（《春秋繁露》）以致在两千余年间，元典常释常新。一部中华元典诠释史与整个中国文化史的进程相伴相依，互为表里。

历史的辩证法反复昭示：发展不是简单的生长和增进，它往往不一定呈直线式进步，而是通过一系列螺旋式圈层实现的。这样“回复”便不总是重复往昔，而可能是一种上升的形

式是‘唤醒’事物在其开端时即已蕴蓄着的可能性的一种形式。作为具有自觉意识的人类创造的文化，也生动地展现着螺旋式的发展轨迹。如欧洲‘文艺复兴’的崇尚古希腊“；宗教改革”的服膺《圣经》便是对元典精神的发扬和再造。而欧洲文化正是在这种“回复”中赢得历史进步的。这种向“文化元典”吸取灵感、获得前进基点的现象在中国也多次出现。著名的“古文运动”便是典型事例。考之以中国近现代思想文化史，这种“返本开新”、“以复古为解放”即回归元典以求新变的情形也俯拾皆是。

对此问题，恩格斯在评价古希腊哲学时也说过。在这些天才的猜测和论述里，差不多可以找到后代所有思想的胚胎与萌芽。文化全息理论也认为元典文化所包含的信息在后代是逐渐凸现的。因此，搞不清元典文化，就搞不清一个民族与国家文化发展的线索和内容。

中国春秋战国时期，是中国文化元典的形成时期。这些元典包含了后世中国文化的各种因子，历史地决定了中华文化的发展方向、性质和特征。中国文化之所以形成今天人们所熟悉的面貌，中国国民性格为什么会呈现出迥异于西方民族的特征，中华民族何以能以独特的发展道路自立于世界民族之林，即受惠于这些文化元典。当然，文化发展的根本原因在于经济基础的结构与发展状态。但是，文化又有自身的发展规律，是继承性与创造性的统一，正是文化元典决定了文化基因的结构与趋势，历史的发展能够充分地证明这一点。

在这些文化元典中，《周易》又毫无疑问地坐上了第一把交椅，这部被儒家奉为“群经之首”、被道家尊为“三玄之冠”的文化元典，顺理成章地成为“大道之源”，成为中国文化的源头活水。它对中国文化的影响远远超过其他任何一部元典。之所以如此，是因为《周易》一书有着众多的特殊性。只有搞清这些特殊性，我们才能真正

弄清它的文化地位。

（一）《周易》自身特殊性分析。

《周易》是一部奇书 首先在于其独特的结构 别的书都是由一篇篇短文构成 每一篇独立性较强 篇与篇之间的序列固然有一定的联系 但并不十分严格。而《周易》一书是由六十四卦构成 六十四卦的序列自有确定的含义 不允许颠倒，《杂卦传》对此有明确的说明 近几年发现的帛书本《周易》虽卦序不同 但只是为了记忆方便 并不具科学性 这恐怕是其不能流传的原因之一。六十四卦又分上经三十卦 下经三十四卦 乾坤为上经之首 咸亨为下经之首，有着严密的逻辑结构。

《周易》包括经与传两部分，这也是它的特别之处。别的书如《诗》、《书》、《春秋》 经与传分开 传是释经的 不能算作经。如《春秋》所指的就是那大约 16000 多字的经文，《公羊传》、《穀梁传》、《左传》不包括在内 而《周易》则包括《易经》与《易传》 这与其他书不同。

如果我们先用一句话来概括一下《周易》的最大特点 就是用筮与卦来表达思想，也就是用象数来表达思想，如果套用现代语言 就是用符号表达思想 这在世界文化史上是独一无二的 由此形成了许多特殊性，下面略做分析。

1. 象数与义理的统一。《易经》之象主要包括阴阳之象、实物之象、临时之象，数包括大衍之数、太极八卦之数等。简单地讲，“象数”是指《周易》六十四卦卦象及三百八十四爻爻象和体现卦爻象的数字。象数易学的特点是，重点探索卦爻象与卦爻辞乃至于是《易传》之间的种种关系 持此观点的学者们认为，《周易》经文字字句句无一虚设 皆出于卦象 具体体现在对《周易》的解说方面 表现为侧重于或过多地解释《周易》经文在卦象上的依据。“义理”是《周易》中所蕴含的各种自然 社会及人生哲理 义理派的特点是，全面揭示与阐发《周易》中所包含的宇宙观 世界观 人生观 具体

体现在对《周易》的解说方面 重在阐明《周易》之微言大义 很少或几乎不问津于经文与卦爻象之间的种种联系。象数与义理虽有区别，但却是机器的统一，没有象数则义理无从谈起，象数是义理的基础 这也是《周易》一书区别于其他各书的根本特点。同时 没有义理，象数永远得不到升华，只能沦为术数。易学发展史早已证明，东汉的象数易学因为忽略了义理的指导而造成了妄说泛滥，迷信横行，王弼扫象才使易学重整旗鼓。而改革开放以前，大陆上的易学研究因过分重视义理，并用马克思主义去机械地加以解释，造成了易学研究的空洞化。

2.抽象性与具体性的统一。任何一部书，都存在着抽象性与具体性问题，但这种抽象乃是理论上的一般，总是有其确定的含义的 无论是黑格尔的绝对精神 还是马克思的“商品”范畴 虽抽象仍具体，乃语言表达之结果。而《周易》一书则主要是用象数表达思想。为什么要用象数来表达思想呢？因为这样做具有最大的抽象性，具备了最大的抽象性，也就具备了最大的灵活性、适应性与具体性，这就使它与别的古书如《诗》、《书》、《春秋》等有了很大的区别。这些书所讲的道理，虽有一定的抽象，但实际上是比较具体确定的，肯定或否定什么是很清晰的，最多有语言文字上的障碍，只要把训诂搞到家 这些问题是不难解决的。《周易》则不然 它的六十四卦要极尽三才之道，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”；“开物成务，冒天下之道”；“穷理尽性以至于命”对任何时间、地点、条件、人物都适应 就必须“只讲一些空套子”使得“任何事物都可以套进去”（冯友兰《周易纵横录》）要做到这一点 就必须用象来表达，而且必须是最抽象之象，能够灵活表达三才之理之象。《诗》之比兴和《孟子》、《庄子》的譬喻 是一种有确指的象 偏主一事一物而言，《易》之象则无所不通。例如乾卦卦辞“乾，元亨利贞”就是一种无所不包的象 这个象无非是要表达一个“健”意，自天子至王公大臣及庶民百姓，都可能遇上健的时候。初九“潜龙

勿用”描述一个“潜龙”之象对任何人与事物都适应 用其他任何方式都不能准确表达。从另一个角度来讲,《周易》的象数是无确定的含义的,这里面可以引申出无限的含义来。稍懂易学史的人都知道 中国文化史上历来都是“六经注我”或“我注六经”但历来解易的著作最多 这一方面与《周易》的最高地位有关 更重要的是因为它具有最大的抽象性 可以人人发挥 纵横驰骋想象力。冯友兰先生把易经比做“宇宙代数学”应该是对易经抽象性的最准确表达 这就像爱因斯坦的统一场方程一样 具备最大的抽象性 也就具有了最大的包容性。

同时,《周易》又具有最大的具体性 因为它不仅有卦爻辞 而且有传 它们都有非常具体的含义 既包含确切的历史、地点、人物、事件 又表达明确的思想与价值取向 特别是象数方面 它能对上至天文,下至人事 所有具体问题做出吉凶判断。每当涉及一具体问题 它的含义就变得非常明确 既具有最大的模糊性 又具有最大的准确性。这一点与现代的符号逻辑不同,符号逻辑乃纯符号的运动 而《周易》的逻辑既有符号又有实物 所以这种抽象性与具体性的统一 是自古以来从未有过的 这也是《周易》一书最明显的特点之一。

3.理性与神秘性的统一。《周易》一书是用六十四卦、三百八十四爻来表达三才之道的:“夫易广矣大矣 以言乎远则不御 以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣。”(《系辞上》)其功能虽大,但却不是来自天神所赐 也不是什么上帝的启示录 而是“古者伏羲氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地 观鸟兽之文 与地之宜 近取诸身 远取诸物 于是始作八卦 以通神明之德 以类万物之情”。也就是说,《周易》乃“人更三圣”的杰作。从结构上看,“是故易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大业”(《系辞》)它完全排除了任何神的因素。但是在古代的世界 宗教信仰是很盛行的 在中国历史上 尽管宗教从未

占据统治地位，不像欧洲中世纪的基督教，也不像当今的伊斯兰教。中国古代的祭天、崇天意识却十分浓厚。《易经》产生的时代，人们的生产力水平还很低，对许多现象充满神秘感，对天有一种神秘的畏惧。周统治者以德治天下，但却处处宣称自己代表天意。这是为何？因为在那个时代，任何统治，如果没有天意的支持，将失去统治的依据。而殷代的崇鬼仪式已远远不适应时代的需要，只有通过《易经》这种有着神秘外衣的理性符号结构，才能使被统治者视它为神物，自觉地接受它，崇拜它，从而达到“神道设教”的目的。易的神秘性表现在卜筮和卦象两方面，用卜筮决定吉凶，百姓以为它是神意的代表，心里确信不疑。如果不用卜筮，依据自己的分析判断来指导别人的行动，纵然正确，他也半信半疑。何况统治者的许多言行是完全不合理的，只有靠神秘性来充门面。但是光用卜筮也不够，你必须把卜筮断出的吉凶用卦象表现出来，让人们觉得卦象所显示的吉凶，是言之成物、持之有据的。这样以来，既可以使人们理性地修身、齐家、治国、平天下，不致流于西方式的宗教狂热，由此形成了中国文化特有的实践理性，又可使人们对天充满神秘感，进而对代表天意的统治者充满畏惧。因为无论你得到何卦，都是天意的代表，而任何卦不管吉凶如何，其最终含义都是要求你服从统治阶级制定的道德标准，只要你按照统治阶级的各种要求去做，有凶也不为凶，反之，有吉也会变凶，正是在这个意义上，孔子才讲“不占而已矣”，荀子才讲“善为易者不占”，因为吉凶的最大分野正在于当时的统治阶级制定的道德标准能否遵守。

这是理性与神秘性结合的最成功的典范。西方的圣言录、先知录，是一种纯宗教性的启示录，如摩西与上帝的金柜之约并依此所形成的摩西十诫，都是一种毫无理性根据的假设，是一种不能证明、也不允许去证明的非理性信仰。这种大前提的维护，必须依靠强权与专制。康德认为，信仰与理性、科学，应该属于不同的领域，

在信仰的领域，不需要理性的证明，而是一种非理性的沟通。理性与科学则需要严格的逻辑，这两个领域应该分开，互不干涉。但古代的世界文化，无论东方与西方，都试图把二者有机地结合起来，因为只有把两者结合起来，才能为统治者找到统治的合理根据，为人们找到一种在当时的条件下对自然与社会的最合理解释。宗教式的解释因为其无科学性最后只能退回纯信仰领域而《周易》的特殊结构，使得它能够把理性与非理性很好地结合起来，这也是它经久不衰的原因之一。

4.形而上与形而下的统一。在近代，形而上学原指哲学，后来被用来专指一种与辩证法相对立的世界观、方法论。在中国古代，“形而上”指一种世界观、宇宙观，也就是说任何一种关于世界与社会总体看法的学说都是“形而上”而且中国古代的大多数宇宙观都是辩证的，这与当代对形而上的理解有着很大的不同。“形而下”指自然实物、自然现象、社会万象，其最早的含义正在《易传》中：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下谓之事业。”其意为，《周易》不仅是一种宇宙观，而且是一种能够指导人们修身、齐家、治国、平天下的圣书，“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”(《系辞传》)，就是说学好了《周易》，无论幽明、鬼神、万物之本理，无有不明。这些都是形而上的功用与范围。人不能只生活在真空中，更不能仅仅靠理论来生活，应参与改造自然、社会。日常生活，是人生的最重要活动，这些事怎么办？伏羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸益。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。神农氏没，黄帝尧舜氏

作 通其变 使民不倦 神而化之 使民宜之。易穷则变 变则通 通则久 是以自天佑之 吉无不利。黄帝尧舜垂衣裳而天下治 盖取诸坤。剡木为舟 剡木为楫。舟楫之利 以济不通 致远以利天下 盖取诸涣。服牛乘马 引重致远以利天下 盖取诸随。重门击柝以待暴客 盖取诸豫。断木为杵 掘地为臼 臼杵之利 万民以济 盖取诸小过。弦木为弧 剡木为矢 弧矢之利 以为天下 盖取诸睽。上古穴居而野处 后世圣人易之以宫室 上栋下宇 以待风雨 盖取诸大壮。古之葬者 厚衣之以薪 葬之中野 不封不树 丧期无数 后世圣人易之以棺槨 盖取诸大过。上古结绳而治 后世圣人易之以书契 百官以治 万民以察 盖取诸怪 。”人间所需用的一切‘形而下’的东西都可以从卦中导出，易是典型的形而上与形而下的统一“；是故易有圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象 以卜筮者尚其占”。《周易》成了一部空前绝后的包罗万象的百科全书。

（二）世界文化史上的特殊地位。

上文从《周易》一书的结构与内容出发 分析了它的特殊性 下面 我们将通过纵向与横向比较的方式 把《周易》与世界文化 特别是中国文化 其他元典的结构、地位与作用做一比较 就更能了解其特殊文化地位了。

1.我们注意到 在世界文化史上 凡是被称为经的（除了中国文化）即所谓元典 绝大多数是宗教性经典 如《圣经》、《古兰经》等 而这些宗教性经典 或者是最高神的言行录 或者是可以与神直接对话的先知的言行录。基督教经典《圣经》中，《旧约》记载的是亚当及后裔的言行 目的是为了表达神意。《新约》则是耶稣与他的使者们的言行录。伊斯兰教的《古兰经》记载的是真主安拉的启示、神谕及主的使者——穆罕默德的言行录。从文化发展的角度看 上述经典在其本民族文化的发展中的地位无疑是最高的 所以 我们可以毫不夸张地说 不懂得《圣经》就无从了解西方文化，

没有《古兰经》就不存在伊斯兰教文明。其他的一些经典的作用也是如此。不了解《易经》就根本不可能搞懂中国文化，在这一点上，《易经》与其他经典没有什么区别 但是 与其他经典相比，《易经》还有更多特殊之处。

2. 时间最长，研究成果最多。《圣经》、《古兰经》的产生时间比较晚，大体在公元前六世纪，即雅斯贝尔斯所说的轴心时代。冯天瑜认为，世界文化史上的元典基本形成于此时代。而中国的《易经》 如果从伏羲画卦时代算起 至今最少有 5000 多年的历史了，其成书时代也远远早于其他元典。而且，在其产生过程中，这部书就融入了集体劳动的结晶。正是由于早期卜官的大量卜筮实践，才总结出一套规律性的东西，最后形成《易经》。在以后的时代里，对它的研究——六经注我、我注六经，用李申的话说，形成了一条源远流长的易学长河，仅以研究这门学问的图书为例，就可略见一斑。民国以前见于“ 著录 ”的“ 易籍 ”已达 6000 多种 现存的“ 易籍 ”总数也在 2800 种以上 本世纪 50 年代以后，港台、东南亚研究易学的书籍层出不穷；80 年代以后，大陆上研究易学的书籍也是日新月异 观点泉涌 总数在 10000 种以上，形成了义理易、象数易、图书易、科学易、文化易、历史易、预测易等流派 真正形成了百花齐放、百家争鸣的局面，这不仅在中国文化史上，在世界文化史上也是独一无二的。

3. 影响最广泛，作用最大。不可否认，《圣经》、《古兰经》等也曾对本民族文化发生过重大影响，但这种影响的深度和广度，远远不及《周易》对中国文化的影响力。中国是世界上人口最多的国家，《周易》的影响几乎渗透到每一个人。几千年来 从帝王将相到平民百姓，从望门鸿儒到民间术士，从世外高人到凡夫俗子，从政治家、军事家到思想家、科学家 无不对《周易》抱着浓厚而广泛的兴趣——传易、说易、演易、用易。大到治国平天下 小到修身齐家 从高深的哲学推理 到养生治病 人们无不期望从《周易》中找

到合理的解释和答案。有的借易以安邦定国，有的借易以趋吉避凶，有的借易来建立新的学派。时至今日，从 80 年代后期开始，大陆上再次掀起了“易学热”，这个文化热持续时间之长，影响之广泛，也是空前绝后的。反对也好，赞成也好，总是摆脱不了它的影响，这也是世界文化史上奇特的现象。

（三 在中国传统文化史上的特殊地位。

我们知道，在中国历史上，《周易》一直被冠以“六经之首”、“三玄之冠”的美名，毫无疑问地坐上了中国文化的第一把交椅。秦始皇焚书坑儒，但不烧易经，使其得以流传。那么，易经何时被列为六经之首，六经之名，大概在战国时代已经确立，《庄子·天运》说：“孔子谓老聃曰：丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。”到了汉武帝建元五年（公元前 136 年），招贤良方正文学之士，倡明经学，独尊儒术，以《乐经》亡佚，只立五经博士，《易经》逐渐被列为五经之首，为何如此呢？大概有以下几方面的原因：

1. 中国文化重视“天意”。周代以上的中国，是非常迷信的，这一点，学术界并无异议。周代以后，特别是战国以后，中国人的宗教意识逐渐淡化，以至于在中国历史上，宗教从来没有像西方中世纪及伊斯兰教国家那样政教合一。相反，历史上倒出现过多次对宗教的打击，如三武灭佛。但中国文化却十分重视天意，王朝的建立者为了给自己的政权找到合理的依据，最后找到了天意，“依天而行”。要推翻一个政权，也要大力宣传原政权“天数”、“气数”已尽，新兴势力完全是“代表民意”、“替天行道”。所以刘康公说：“国之大事在祀与戎。”（《左传》）中国历代皇帝每年亲自参加的最隆重的节日活动为冬至日的祭天，就充分反映了崇天意识的浓厚。那么，天意如何下达呢？就要通过卜与筮。太史公曰：“自古圣王将建国有命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐虞以上，不可记已，自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜顺古殷兴，百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道。”

也。”《史记·龟策列传》又曰：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜，或以金石，或以草木，国不同俗。然皆可以战伐攻击，推兵求胜，各信其神，以知未来。”同上。而《周易》“本卜筮之书”是传达天意的最好工具，秦不烧易经，正是因为它能传达天意，“天垂象，示吉凶”（《系辞传》）。田昌五先生指出，中国的诸子百家，三教九流，都是从古代的卜筮文化中演变出来的，“中国古代的卜人和筮人相当于西方所说的先知，他们应该是最早的圣人”^①，专职或半专职的卜筮人员的出现，意味着中国文明的起源”。

《周礼·大宗伯》：“筮人掌三易以辨九筮之名。一曰连山，二曰归藏，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫比，六曰巫祠，七曰巫参，八曰巫环，以辨吉凶。凡国之大事，先筮而后卜。”据《礼记·曲礼》上记载，商朝时代，天子有六卿，即太宰、太宗、太史、太祝、太士及太卜。太卜的卜筮在古代的国家大事的决策中，作用明显大于其他方面，甚至高于天子的意志。然而到了周代，占卜机构的规格明显下降。商代的太宰即是《周礼》中的天官，太宗即是春官春伯，而商代的太卜以及太史、太祝、太士在周代则降为春官春伯下属的众多分支机构中的一种。商代的太卜等机构，原是直接服务于商王的，而周代的太卜反而成为下属官员，离天子越来越远，其卜筮对天子的影响也越来越小。卜官的社会地位日益衰落，从六卿之一，降为六卿的下属。到了汉代，占卜的社会地位基本衰落了，一些有名望的知识分子对用《周易》进行占筮很鄙视，就连占筮者本人也不完全相信占卜的可靠性。所以，《易经》被列为五经之首，虽有天意的原因，但不是最根本的原因。

2.它提供了全面的形而上体系。就六经来讲，“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道志，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道分”（《庄子·天下》）。司马迁则认为：“《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以明义。”（《史记·太史公自序》）。就儒家系统的哲学来说，无论是其他几经，还是《论

语》、《孟子》、《大学》、《中庸》基本上都是偏重于某一方面的论述，缺乏宇宙观、世界观的全面论述，使得它们的理论缺乏一种本体论的根基，流于语录式，逻辑的力量淡薄。如果拿它们与同时代的其他一些学派的思想相比，这种先天的缺憾就非常的明显。老子高深的哲学体系，韩非子严谨的论述，名家的逻辑思维，都是儒家所无法比拟的。也就是说，如果儒家提供不出一套全面深刻的宇宙观、世界观，它的理论就会先天不足，而统治者为了统治的需要，绝不会把这种理论当成统治的理论根基。宗教理论虽然荒谬，但它却有严格的宇宙观和世界观，古代其他文化体系之所以采用宗教为根本的指导思想，其原因正在于此。中国文化本来就是一种以实用理性为主的文化，本体意识先天薄弱，这就使得儒家为自己寻找一种宇宙观、世界观的理论根基显得最为迫切，而能为儒家思想提供理论根基的只有《周易》，特别是《易传》，它在全面吸收春秋时代百家思想的基础上，提出了一套完整、深刻、全面的宇宙观、世界观，使得中国文化史上的任何经典都无法与之媲美。更使儒家思想上升到一个无与伦比的高度，这样以来“罢黜百家，独尊儒术”，无论从理论上还是从现实中，都顺理成章了。

不仅如此，《周易》的高明之处还在于，它在提供宇宙观、世界观的同时，还为中国人提供了一套行之有效的修身、齐家、治国、平天下的指导原则，这也是统治阶级最需要的。这样一部既有理论性又有实践性的著作，理所当然地成为第一经典，这是《易经》成为“群经之首”的根本原因。

（四）在当今中国文化中的地位。

从1978年开始，中国走上了改革开放的道路，这种改革开放，实际上正是一种文化的转型与变革。综观历史，传统社会向现代社会的过渡，必然要以文化的变革为先导。然而，任何一个民族文化的转换，都不可能是对传统文化的全面清洗和扫除，中国的文化大革命已经充分证明了这一点。恰恰相反，民族文化的每一次更

新，都是原有文化传统在更高层次上的发扬和转换，是将文化传统在启开端时已蕴含的各种意蕴在新的形势下重新发现，重新唤起，并赋予新的生命力。只有这样，文化才能更新，才能发展。二十世纪 80 年代初期，当国家实行了战略重点的转移后，原有的理论体系、价值体系、信仰体系一下子崩溃，许多人，特别是青年人，突然进入了真空地带，“信仰危机”风靡一时。为了填补空虚的心灵，他们开始囫圇吞枣式地学习西方文化。从萨特到弗洛伊德，从亚当到凯恩斯，从海明威到乔伊斯，从迪斯科到色情与枪战，一时之间，崇洋媚外意识甚嚣尘上。但等到了 80 年代后期，大部分中国人开始意识到，全盘西化并不能解决中国的问题，像中国这样一个地大物博、人口众多、文化源远流长的文明古国，要使自己独立于世界民族之林，就必须批判地继承自己民族的优秀文化传统，并加以发展，而要做到这一点，就必须在新的理论观点的指导下，从新的角度，对传统文化进行全方位的审视和改造。正是因为这个缘故，在中国内地，一股传统文化寻根热席卷而来。

在这个热潮中，“易学热”应该说独树一帜。到 90 年代初期，各种《周易》古籍基本上被整理出版，新的研究《易经》的著作如雨后春笋，形成了许多新的易学派，大大拓展了易学的研究领域。现代科学的许多成果也被用于易学研究，一大批成果脱颖而出。当然，这其中良莠不齐，有精华也有糟粕，但是，这种全民性的“易学热”是亘古没有的，任何其他元典都无此荣幸。这种现象说明了《周易》在当今乃至以后，仍有无穷的生命力，喜欢也好不喜欢也好，你永远不可能完全摆脱它。

上面从两个方面——《周易》自身的特殊性与比较特殊性，分析了它的与众不同之处。这种特殊性决定了它在中国文化史上的特殊地位：“六经之首”、“三玄之冠”、“千古第一经”，当之无愧。中华民族的思维模式、性格特征及政治、经济、军事、教育、宗教等各个方面，无不打上易的烙印，由此形成了一种独特的易文化传统，

它过去、现在、将来将永远伴随着我们。

本书的任务不是对易学的全面分析，而是从《周易》对中国文化的一些主要方面的影响，加以阐述，剖析易文化传统的主要内容和作用，从而对中国传统文化形成比较客观公正的评价，真正剔除其糟粕，吸取其精华，为中国现代文化的建设做一点工作。

第二章 《周易》与中华民族的传统思维模式

思维模式 是指特定主体 团体与个人 在吸收、反馈和处理外在信息 进而创造文化的过程中 普遍形成的能长久起作用的思维方法和思维定势。从根本上讲，思维模式是一切文化的主体设计者和承担者 可以支配民族、团体及个人认识问题的方式 是文化的深层本质。我们这样讲，并不是否认唯物史观关于经济基础决定上层建筑的观点 恰恰相反 正是不同的经济基础导致了不同民族早期文化元典的极大差异。所以，传统思维方式并不是生而有之，而是在一定的经济和社会历史条件下形成的。一定的思维模式经过原始选择正式形成并被大众所接受之后，就具有一种相对的历史稳定性 由此决定着人们言行的价值取向 这就是传统思维模式。

传统思维模式一旦形成相对稳定的结构之后，就会融入一个民族的文化历史长河中 对不同时代的人发生作用 这种作用一般不会被重大的社会和历史变革所改变。并且，思维模式有极强的渗透性 它不但贯穿在哲学、宗教、法律、科学、伦理、艺术等形而上的领域，也对社会意识、民俗、心理活动等各方面有决定性影响。但是 传统思维模式在初始阶段 是有许多不同的选择的 如果以普遍性、稳定性、持久性为根据 可将思维模式分为若干个高低不同的层次。低层次的思维模式，虽然在一定的条件下容易被接受，但随着社会历史条件和主体的改变，则会消失或影响变小。那些

高层次的思维模式，则具有更为广阔的覆盖面，更为坚固的保守性，更为深刻的影响力。所以，中国传统文化的元典虽然众多，但它们形成的思维模式对中国传统文化影响的程度，却是有着天壤之别的。

“人更三圣，时历三世”的《周易》向来被视为“大道之源”，是中国文化的“源头活水”^①；易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐理、兵法、韵学、算术，以逮方外之玄，皆可援易以为说（《四库全书总目提要》）。《周易》之所以能对中国文化产生如此巨大的影响，首先在于它所蕴含的思维模式构成了中国传统文化价值取向的内核（文化基因、文化元）并渗透到民众中，由自觉的思维活动变成不自觉的习惯性思维，由自觉意识变成不自觉的潜意识，形成自觉理性认识与不自觉认识的统一。易的思维模式，在漫长的文化发展中，逐渐积淀为中华民族的思维结构和心理结构。它不仅体现在古代的自然科学、文学艺术、政治法律等不同领域，而且还渗透到社会实践和日常生活中，成为对整个中华民族都普遍起作用的思维定势。中国传统思维模式，从总体上承袭了易的套路，从某种程度上说，就是易思维模式的继承与发展。因此，本章的主要任务就是要全面探讨易的思维模式的特点及对中国传统文化思维模式的影响。那么，《周易》中有哪些主要的思维模式？它对中国文化有哪些正反面影响？

一、唯象思维模式的特点

在远古时代，由于生产力水平极为低下，刚刚从野蛮进入文明的先民，其思维能力也很低。最初的时候，他们像孩童一样，头脑中只有特定的实物的物象，所使用的词也是他们所接触的实物的记号，类似于现在普通逻辑上的专有名词。在他们的语言中，没有包括同一性质的物群的种属词汇，没有表示一般概括的词。随着思维的发展，他们逐渐学会把某些专有名词用来表示相关的物群，

表示物群的共同性质。其特点是，语言中尚没有这个词，就找一个与之相近的、在某方面有关联的实物表现出来。如“像石头的”表示硬，“像太阳的”表示热，这便是唯象思维的最初阶段。

与此同时，在生产实践中，原始先民首先面临着对自然界事物的联系、因果现象、必然性与偶然性的认识。因果观念是人类一切自觉活动所必不可少的条件，原因和结果是原始先民在认识与实践活动中首先遇到的一对范畴。例如，暴风雨来临之前，必然是满天乌云翻滚，电闪雷鸣，四季风调雨顺，必然带来大丰收，等等。这些都是原始先民所遇到的自然现象。而风调雨顺、乌云翻滚，又是丰年与暴风雨之前的兆象。认识了某种兆象，也就从某种程度上认识了某一事物所发生的原因。如此反复多次的兆象认识，就可能通过对某一兆象的认识，预测到可能要发生的事情。

当然，原始先民的这种“兆象思维”有科学与非科学之分，许多最后进入了宗教的神秘王国之中。随着社会生产力的不断提高，原先的被动等待兆象出现从而决定行为的方法，已远远不适应日益复杂的生活生产活动，于是，原始先民开始大胆地追求“兆象”，而要达到这种主动求“兆象”的目的，在当时的条件下，唯一的办法就是占卜。

“古者伏羲氏之王天下者，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸物，远取诸身，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《系辞传》）伏羲所做的工作正是“取兆象”，这是《易经》形成的基础。所以在易中，象为本，数理为从，用象表达思想是易经最根本的特点，这也是我们首先从唯象思维入手的原因。

“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”（《左传》）人类进入文明社会以后，先民由被动地等待兆象，变成主动地寻取兆象。根据现存的考古资料显示，先民的“取兆象”变成主动活动后，原始占卜就开始产生。先民最早开始用骨头占

卜。在中国商朝时期 已开始大量用龟卜了 即通过一系列复杂的程序 使龟壳上形成很多花纹 然后根据形成的兆象按断吉凶。差不多与此同时，古人又选用蓍草为取象工具，由此形成八卦占卜。古人为什么会选取龟和蓍草作为取兆象的工具呢？古人认为，宇宙中有龟、龙、麟、凤四种神灵之物 后三种动物虽然被认定为灵物 但在现实中找不到 而龟却是实实在在的活物 并且 龟的寿命最长 龟的壳是圆的 肚子部分却是方的 正好符合古人所信仰的天圆地方的理论 必然带有天地的信息。同时 龟的脑袋可以自由伸缩 类似于男人的生殖器 这是龟的人象。一个小小的龟 竟然同时具备天地人三才之象，自然是占卜的最理想工具。但到后来，古人发现 用龟来占卜既麻烦又不准确 且有杀生之嫌 于是就选用了蓍草。蓍草是一种极为独特的植物 它有极强的生命力 也带有天地人之象 虽不如龟明显 但也很难得。不管是龟也好 还是蓍草 都被古人当作是天地人信息的最好代表。唐代以后 开始用三个铜钱来起卦 就是用三个铜钱分别代表天地人三才 并且认为铜的信息传达能力最强，这就是具有中国特色的最典型的唯象思维。

这里有一个问题需要澄清。从汉文字的结构来看，“六书法”说一直为大家所接受 班固首先称之为“象形、象事、象意、象声、转注、假借” 刘歆的弟子郑众将“六书”规定为“象形、会意、转注、处事、假借、谐声” 许慎则认为：“一曰指事。指事者 视而可识 察而见意 上下是也。二曰象形。象形者 画成其物 随体诘屈 日月是也。三曰形声。形声者 以事为名 取譬相成 江河是也。四曰会意。会意者 比类合谊 一见指为 武信是也。”（《说文解字》）这就是说 汉字基本上来于表示对象形象的字 但西方有些语言学家由此把中国先秦以前的唯象思维叫做“集体表象—原始思维”这是严重的误解。因为 象形文字绝不仅仅是一种集体表象 更多的是一种信息传递。而八卦之“象”不仅具体 而且抽象 抽象程度之高

也令人不可思议。所以，把《周易》的唯象思维等同于汉字的表象、原始思维是完全错误的。这样说，并不是要否认两者之间的联系，唯象思维正是在原始表象的基础上形成的，是一种很高级的思维形式。

这里需要注意的第二个问题是“形象”与“象”的区别与联系。我们一般所说的“形象”，主要是指对象的表征，并不是对象本身。而《周易》之“象”正是取之于物的，那么，何谓“象”？《系辞》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”“易者，象也。象也者，像也。”“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞以尽其言，变而通之以尽其利，鼓之舞之以尽其神”。也就是说，八卦之象，是来自与形象的又高于形象的象，是一种抽象性与具体性高度统一的象。

（一）唯象取用包容万有。

《周易》的“象”分三个层次，最基本的象是“阴阳”，用“—”“--”两种符号表示；第二种象指具体的事物，包括八卦之象、六爻之象、六十四卦之象；第三种是无形之象，如鬼、神、精气等象。概括地说，卦象是古人用数学方法，编制出的一套整齐而严密的表意符号体系，这套卦象可以象征和概括宇宙中的各种事物。从根本上讲，“象”是“仰观俯察”的抽象结果。一方面它代表事物的形象，一方面是象征、类比，但《周易》的“象”不是事物的图形模拟，也不是用词语来形容，而是用阴阳爻来表示，它们的不同排列和组合，形成变化的世界；“参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象。”（《系辞》）就是用象来表达天地人三才的千变万化，由此形成了阴阳之象、八卦之象、六爻之象。八卦之象，如乾天、坤地、巽风、坎水、离火、艮山、兑泽，后来随着易学的发展，八卦的取象也越来越多，如乾卦，汉代时的取象已达290种，到现代又增加了许多种，其他各卦也是如此。六爻之象实为三才之象，一卦六爻，包括两个经卦，六画可分成天地人三才之象；“昔者圣人之作

《易》也 将以顺性命之理 是以立天之道曰阴与阳 立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦”，“《易》之为书也广大悉备。有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之 故六 六者非它也 三才之道也 ”(《系辞》)。即初爻、二爻象地，三爻、四爻象人，五爻、六爻象天。后人以此为据加以延伸 在地理学上 初爻为乡 二爻为镇 三爻为县 四爻为市 五爻为省，六爻为国。又称皇帝为九五之尊，上爻为太上皇等。六十四卦之象，则用八卦之象的变化重叠来完成，“八卦而小成，引而伸之，触类而长之 天下之能事毕矣”。

可见，《周易》的‘象’是一个以阴阳爻为基础的无限开放系统，通过类比、联想和推理，可以把宇宙中所有事物都纳入到这个系统中。不过 这种取象不是毫无根据的 而是以同凡 等值 性为标准的。或从物象之共性，或从性质的共同点出发取象，同时，其中不同的象在一定程度上可以互换 如可以用‘马’或‘龙’代表乾。

这种观象取类的方式，可以通过象反映事物之间的联系，体现了一种普遍联系的辩证思维观。同时，类比取象方法将各种事物的偶然因素大大减少，使事物整齐划一，极大地增强了逻辑思维能力。后世中医与丹道的“唯象思维”就是来源于易。那么，这种取象的区别性与稳定性如何体现呢？是通过象的不可替换性来实现的，如乾坤两种取象系列是不能交换的，也就是说，它们是不等值的。如乾代表天子，坤代表皇后，八卦所代表的父母与子女、身体的部位等等，都是相对固定的，不能随意替换，这种稳定性已持续了几千年，并将永远持续下去。

汉朝以前 特别是汉朝的象数易学 认定《易经》之‘象’乃圣人所取，故此，每一象都是无比正确、不容更改的。有汉一代的许多易学家终生努力，试图对《周易》六十四卦的每一取象都找出客观的依据，但这是根本不可能的。《周易》之象，特别是八卦性质的“象”的含义比较稳定，不可随意改变，乾永远是健，坤永远是顺。

在实物取象时，虽遵循一定的规律，却并非一成不变的，在一定的情况下，只要能表达一种性质，就可以灵活取象。在易学发展的初期 这种取象还是非常严格的 等到了西汉后期、东汉初期 这种取象就有点随意而为、没有根据了。关于这个问题，东汉的年轻的易学家王弼讲得最为透彻 他在《易略例》中指出：“义苟在健 何必马乎！类苟在顺，何必牛乎！爻苟合顺，何必坤乃为牛！义苟在健，何必健乃为马！而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋蔓 难可纪矣。”

可见 对《周易》的取象 必须采取一分为二的态度 既要看到它是《周易》的基础 又要看到它的不足之处。从一般意义上讲 人们的认识是从感性认识上升到理性认识的，《周易》通过取象把各种事物联系起来，体现了普遍联系的观点，不过，在当时的历史条件下，人们对宇宙的认识还很浅，要找出事物之间的共性与差异性是非常困难的，在这种情况下形成的普遍联系网，其间必然存在着许多以象代思、主观臆测、任意附会的毛病。时至今日，科学技术如此发达，我们已可以用基本粒子理论和四种相互作用理论，把自然界的物质加以科学的归类，但我们仍然难以把社会存在与自然存在用同一标准加以归类，在遥远的古代，要做到这一点，是根本不可能的。

（二）以象解经阐发义理。

“易本卜筮之书”按照它的成书顺序 应是有“—”与“--”，后有八卦、六十四卦之象的。当时的卜官依据已有的卦象推测事物的发展，在大量实践的基础上，加以总结，在每一卦的后面附上卦爻辞。这些卦爻辞的意义，基本上是对卦爻象意义的展现和延伸，在后来的发展中，逐渐突破了一物一象、单一对应的象数比拟模式 形成了象外生象、互体推导、触类旁通的卦象推导模式。

那么，《周易》的以象解卦有哪些基本形式呢？

第一 比喻。即“以其所知喻其所不知而使人知之”的方法 类

似于一般文学作品中的比喻。如《大过》：

栋桡 利有攸往 亨。初六 藉用白茅 无咎。

九二 枯杨生稊 老夫得其女妻 无不利。

九三 栋桡 凶。

九四 栋隆 吉 有它吝。

九五，枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

上六 过涉灭顶 凶 无咎。

即是用枯杨生华来表示老妇得少夫这样一种现象，并进而通过这一比喻来阐明作者的立场。

第二 多喻。就是对同一形象用多种不同的比喻，《说卦传》里面已列出，有多种存在和性质可以表示一个卦，如，乾的性质为健，但既可以用君、父来表示，也可以用金、玉、马来表示 坤为顺 既可以用地、母来表示，也可以用布、釜、子母牛来表示。也就是说，有多种对象是等值的。

第三 想象。类似于《诗经》中的“兴”，行者 先言它物以引起所咏之辞也”。如《诗经》之由“ 关关雎鸠 在河之洲 ”联想到“ 窈窕淑女 君子好逑 ”。《周易》中有很多类似的想象 如：《坤》六二爻辞：“履霜 坚冰至。”《离》九三爻辞：“ 日昃之离 不鼓缶而歌 则大耋之嗟。”《明夷》初六爻辞：“ 明夷于飞 垂其翼 君子于行 三日不食。”

（三）立象尽意与得意忘象。

唯象思维包括“ 取象 ”与“ 尽意 ”两个环节。前者是对象的规定 后者是对象的阐释 完成这两个过程 立象尽意的目的才能达到。它带有具体性、经验性、直观性 是以“ 象 ”为中介直接把握事物的理性具体“ 意 ”强调象 突出象在认识中的作用。但是 这种尽意不是通过逻辑的分析来实现的，而是通过观象来取得的。八卦和六十四卦 每一卦都是一幅图 每一爻都是一变动的图，《易传》的作者在对这些图的认识过程中首先是在自己的脑子里复制

了这些图 然后用这形象的图来表达自己企图表达的道理。《象》曰“上天下泽”这是对履卦的直观认识。天在上面 泽在下面 此为自然秩序 不可逆反。君子观之 便可联想到社会秩序 因为社会秩序亦不可逆反 似“上天下泽”一般。是以君子必须“辨上下”、“定民志”。可见 观象的目的在于“定民志”。这种例子在《易传》每一卦中都能找到。我们可以把它概括为通过形象表达抽象的认知方式。“通过形象”就是通过卦象；“表达抽象”就是引出欲表达的道理。这里的“形象”也可谓之表象 但不是《易传》的作者考察自然所得的表象 而是从《易经》那里继承的表象，《易传》接着这个表象继续着《易经》的认识 使之深化 使之向理性思维过渡 进而得意。这就是《系辞传》所说的“圣人立象以尽意”。不过 这个“形象”又有别于通常所谓的表象 在《易传》中 这种“形象”一方面是为了引出抽象道理 另一方面又是抽象道理的表述本身 它为这种抽象提供了一个参考系列 从而使不可见的“意”便在“形象”中变成了可见的东西。因此，《易传》所达到的理性思维 并非抽象化了的理性思维 而是尚不离形象的理性思维。这种理性思维 并未显出明显的中间推理 而是径直得出结论。所以在《易传》认识方式中 比和兴的办法、类比和联想的特征依然存在。然而 较之“观物取象”它显然是一种进步。因为在《易经》中 卦象作为一种对世界理解的方式 只是在占筮中才能得到体现。在那里 迷信、教条和牵强附会是与这种素朴的认识联系在一起的。而《易传》中 人们已在很大程度上抹掉了迷信色彩，卦象这种形式乃是人们理解世界的基本模型。必须看到 这种借助“形象”表达“抽象”的思维方式在发展了“观物取象”的思维方式的同时 并未克服其固有的矛盾。形象总是与具体事物联系在一起的 但道理是抽象的 并非每一个道理都可以用一个象来表述，并非每一个象都能准确地类比一个道理。因为“象”与道理之间并不一定都存在必然联系 在这种认知结构中，经验直觉思维在经由表象向理性思维过渡时被

伦理层面给截去了。但是由于这种理性思维的根基是经验直觉的素朴认知结构，它不是靠对自然之缜密科学的认识而形成，所以，这个用来同化社会之理的《易经》认知结构 因为它的素朴性又反过来限制了这种同化，对社会之理的认识就只好借助形象的卦象来完成。在这里 观察作为一种认知方式被保留下来 而逻辑思维这种理性的主要形式，却或多或少地受到了压抑。所谓“言不尽意”并非不能尽意 而是“立象”决定了“尽意”的程度 并且由于把自然之理与社会之理直观地统一在一起，不但没有加深对自然的认识 反而过分突出了伦理 形成了以伦理为核心的统摄自然社会与一体的天人合一观。它的好处是形成了独一无二的整体观，但却限制了对自然、社会、人自身分门别类的详细认识 这是中国古代科学落后的重要的思维根源。

二、符号逻辑的特点

上文已讲过，《周易》思维方式的第一个特点是唯象化 这种象既是形象又是抽象。形象，是因为它要表达具体实物之象；抽象，是因为它要表达事物的性质，其唯一的选择便是符号的运用。

历史发展证明，人类在由野蛮向文明转变的进化过程中，首先运用的便是符号了。当然，这种符号还是很原始的，与今天所说的逻辑符号完全不同。在人类发展的最初时期，文字还没有产生，为了表达思想 互相交流 先民一般采取三种方式 口语表达、体态语言、符号记事，如结绳记事和图画都是当时采用的比较流行的方式，这便是当时最早的符号了。随着生产力的发展，文明程度逐步提高，文字便产生了。这是人类文化史上的一大飞跃，惊天地、泣鬼神，从此，人类可以用文字表达自己的思想了。而世界各国的文字也开始逐渐向两方面发展：一个是由初期的象形文字逐步演化为符号文字，语言的符号化为逻辑的符号化准备了基础，因此，近代西方兴起的符号逻辑也可以说是一种历史的必然。并且，语言

的符号化也为近代西方科学的发展奠定了基础。另一个是象形文字的永远确立，其间经历了甲骨文、金文、篆文等多种形式，虽有所变化，但本质是一样的，这就使中国式的符号逻辑与西方式的符号逻辑从一开始便面临着不同的语言基础。前几年曾有人认为，中文为方块文字，不适合现代计算机，实际情况恰恰相反，汉字不仅适合计算机，而且适应得更好。为何如此？这是由汉字的特点和它所依赖的逻辑基础所决定的。象形文字的特点是象形与象意的统一，这是拼音文字所没有的。而中国式象形文字与八卦符号实际是同一内容的两种不同表达。这种说法的根据何在？因为它们实际上都是一种符号，只不过其抽象的程度不一样。拼音文字的字母，无任何意义，不同的组合所形成的文字，也是纯粹的符号，与它所表达的意象之间没有任何必然联系。而从象形文字可以看出其所代表的意义，其抽象程度没有拼音文字高，但其突出特点是表意。而既能表意又能具备与拼音文字同等或高的抽象程度的中国式符号体系，便是八卦了。

《周易》的符号逻辑体系是一个由最基本的原态符号变化而形成的符号集合，而最基本的原态符号便是阴阳爻（— --）。到目前为止，除了计算机用“0”与“1”两个基本符号外，西方的形式逻辑的原态符号不止两个，虽然计算机不是在八卦的基础上创立的，但是，就连计算机的创始人莱布尼兹也不得不承认，中国的八卦与他所发明的计算机的基本结构、基本原理，没什么差别。“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”按数学的方法计算，两个符号所能组成的在结构上没有重复的最大组合是64种结构，这就是由阴阳爻组成的六十四卦系统。这个系统之结构非常严密，是一个包含天地人三才在内的大系统。到目前为止，世界上的任何文化与科学体系，还没有其他任何学科能用符号来表示整个宇宙，爱因斯坦的统一场方程，至今仍是一个梦想，这充分显示了中国人的伟大。以此为基础，后来又产生了一个新的分支——易图

学 有先天图、后天图、太极图、卦变图、河图等一套完整的图形系统。历史上的图书派 如果用今天的话来讲就是符号易。其次 这个符号体系在后来的易学研究中 又形成了许多分支 大量新的符号也加入其中。从汉代起 京房就把干支纳入其中 每一爻按一定的规律配上某一干支 史称“纳甲” 随后又把五行纳入其中。在此基础上 后代的易学家们 又相继把四季、方位、七十二候等纳入其中 使《周易》的符号系统成为一个有限开放系统。所谓有限 即指这个系统是有一个严密、固定的框架 这个构架是不能变化的 但是这个构架又是一个非封闭的开放系统 宇宙中的任何存在都可以纳入其中，这种构架，极类似于爱因斯坦的有限无边宇宙模型，其逻辑之严密、内涵之丰富、外延之广大 是世上任何符号体系所无法比拟的。

（一 符号运动与物质运动的内在统一。

第一，《周易》的符号是形式与内容的统一。“—”与“—”代表什么 西方形式 数理 逻辑认为 符号就是符号 没有内容 只有形式。因此 西方近代的符号逻辑 数理逻辑 是一套纯粹的数学符号的运算，没有什么内容。数论更是如此，数论派的学者认为，数论中的符号 是一种纯形式 它没有任何客观存在的基础 是一种脱离现实的纯存在。《周易》的符号系统 既有一套严密的符号体系，可以进行各种推演与运算，又可以代表宇宙中的存在与属性。如乾 既可以代表人（天子）又可以代表物 还可以代表性质（健）。“—”既可以代表男人 又可以代表官人 更可以代表刚的性质。而且这种存在与属性 都是符号本身所具有的 并不是外在于这些符号 也就是说 在《周易》看来 它的符号与宇宙有着一种天然的、必然的联系，一种有着科学根据的对应。换句话说 宇宙的存在 有两种形式，一种是实物与属性的存在，一种是符号的存在，二者不过是同一存在的不同表现形式。那么，符号的推演与变化，就绝不仅仅是符号的纯粹运动，而正是宇宙万物的运动。再进一

步说，宇宙的形式就是易的符号系统，它的内容就是万物的运动。这是标准的宇宙方程、宇宙代数学。而西方的形式逻辑（数理逻辑）的内容与形式是相互分离的，即使在某种情况下，符号可以代表一定的内容，也是临时加上的，符号与内容之间没有任何必然的联系，符号的运演也不代表物质的运动。我们只要看一下卜筮的过程就可以明白，一方面，它是一种纯符号的运动，从初爻到上爻，形成一个完整的卦。从表面看，它与物质的运动毫无联系，但实际上，却真实地再现了物质的运动，因为符号与物质之间有着必然的联系。并且，它的神奇之处在于，这种符号的运动不仅可以再现物质当前运动的状态，还可以提前展现物质后来的发展状态与最终结果。这是一个需要下大力气研究的课题。

（二）《周易》符号系统的对立与统一。

在辩证唯物主义看来，所谓对立统一，是指矛盾的双方互相对立、互相依存、互相转化。《周易》当然达不到这一高度，但它的对立统一思想却很丰富。首先看一下对立的方面，“—”与“--”是两种不同的符号，一个是阴爻，一个是阳爻。“—”表示物质运动的主要积极方面，“--”表示物质运动的次要消极方面；“—”作为“阳、动、天、日、父”等一切具备积极性事物属性的统一符号，“--”作为“阴、柔、静、地、月、母”等一切具备消极性事物属性的统一符号。并且以不同数量、不同结构形式、在结构中的不同地位与不同关系组成八卦、六十四卦，这是对立的一方面。另外，阴阳爻又互为对方存在的根基，也就是说，没有阴爻，阳爻也不能存在，反之，没有阳爻，阴爻也不能存在，“一阴一阳之谓道”。阴阳爻的运动形成了一个严密、完整的符号系统，而且在一定的条件下，阴阳双方是可以相互转化的，“动极生静，静极生动”，“阴极生阳，阳极生阴”。例如，男对女是阳刚，但子对长是阴柔，女对男是阴柔，但母对子是阳刚，行动时为阳刚，静止时为阴柔。同时，因为属于不同的卦或者在同一卦中处于不同的爻位，便使阴阳爻的性质与内容有不同的

变化。如在乾卦中，同为阳爻，因为所处的爻位不同，便具有了完全不同的含义 从“潜龙勿用 见龙在田 利” 亢龙有悔 群龙无首”，在不同卦中的同一位置有不同的含义，更是比比皆是。

（三 符号系统的同具性。

《周易》所使用的符号是点、线、面、圆、体等图象语言 这种语言同传统逻辑使用的文字符号、数理逻辑使用的代数符号是不同的，一般符号是对具体事物外在形象的描绘，是从形象到形象，而《周易》的符号是对存在的外延与内涵的抽象直观与表现。这样以来 必然使得《周易》的符号带有同具性 它把内在本质与外在形象同具于一个符号上，这是其他逻辑所没有的。从时间上看，它的特性是一维的 是由过去、现在、未来组成的时间流 但是 在特定的时间内，物质只能展现特定的状。反过来讲，特定的符号结构一般只能表现特定的时间，如牛顿力学的时间都是不可逆的，爱因斯坦的相对论虽然提到，物质在超光速的情况下时间会倒流，但这只是一种假设 因此 他的计算公式是不可能同时聚过去、现在、未来于一体。而《周易》的符号逻辑却能聚过去、现在、未来于一体。首先从六十四卦上可以看出这一点，当卦局形成后，就可以从卦上同时展现所问之事的过去、现在、未来三种状态。其次，从太极图上看，它是一个完整的时间流，过去、现在、未来同时动态地展现于太极曲线上。从空间上看，物质的存在是三维的，我们也可以从投影图上看到三维，但是要从一个平面图上同时看到三维是不可能的。《周易》的符号系统不仅可以看到三维，还可以看到物质的内在结构。古代时曾有一种八卦游戏，即把某物藏起来，然后让占卜者起卦来预测为何物，这叫射覆。这里不举例说明，但却说明易的符号系统是可以同时展现物质的内外结构的。最后，《周易》的符号又体现了时空的统一，太极图实际上就是一个宇宙演化图。

三、全息思维的特点

《周易》乃象数与义理统一之书 从象数出发是《周易》思维的起点，而采用严密的符号体系则是易经的基本方法，这两个方面本质上都贯穿着一种深层的灵魂——全息思维（在另一个角度可称为整体思维）这也是《周易》思维的一个很重要特点，下面 本书将做一些初步分析。

简单地讲，“全息”的含义就是部分包含整体的信息 整体与部分是有机统一。1948 年，Doctor Gabor 发明了全息照相术，80 年代初 我国的张颖清先生借用全息的概念 提出了“生物全息律”而后，全息思维、全息宇宙学等纷纷出现。全息的含义是指在某一系统中，部分包含整体时空存在的全部信息，部分与整体是一个有机统一体。全息思维方式即以普遍联系和相互制衡的观点去看待世界的思维方式。这种思维方式包括两个方面：一方面，它认为任何一系统的整体都包含着部分，整体内是分层次、系统的，部分的有机统一才形成整体，整体之和大于部分。另一方面，部分又内含着整体的全部信息，由最基本的信息元可以演化出整体，二者互为统一。那么，《周易》的全息思维有何特点呢？

（一）天地人是由全息元——太极组成的一个复合系统。

现代全息论认为，宇宙全息首先在于宇宙全息基因（宇宙全息元）的存在。这种全息元，类似于宇宙学上的奇点，宇宙即是奇点这一原型有序化展开的结果。《周易》中当然没有“全息”一词，但它所包含的“全息思维”思想却是非常丰富的。《周易》认为 宇宙统一于太极，太极即是宇宙的根源，是天地万物之母。“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，而太极本身既不是什么物质，也不是什么精神。《周易》一书本身未对太极做过多的描述 后代易学家有过许多论述，还出现了太极图。那么，太极怎样产生了宇宙 周敦颐云：“太极动而生阳 动极而静 静而生阴 静极生动。

一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。’朱熹云：“是以自其著者观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无所不在焉。各一其性，则浑然太极之全体，无不各具于一无之中，而性之无所不在，又可见矣。”（《太极图说解》）同时，这个全息系统有两个特点：一是时间上的有序性，一是空间上的层次性，“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有夫妇然后有君臣，有君臣然后有上下。是故君子所居而安者，易之序也”（《系辞》）这是一种时间上有序性的典型体现。在《周易》看来，宇宙的生成绝不是无序的喷发，而是有序的渐次相生。现代宇宙学的大爆炸理论认为，宇宙最初产生于奇点，奇点于瞬间爆炸，按时间顺序先后产生了从气体到液体、固体等各种物质，由此形成了今天的宇宙。

《周易》的解释当然不能同现代科学相比，但它毕竟有着惊人的相似。它们都产生于一个点，都有着严格的时间顺序。从空间上看，太极的运动过程正体现了一种层次结构，太极、两仪、四象、八卦、六十四卦等等，是一个既有联系又有区别的严密的结构，并且这种结构又是有限无边的。这与宇宙层次理论没有多大差别，太极正是从时空两方面体现了宇宙的全息性。

（二）宇宙是一个无限全息大循环的过程。

过去我们曾片面认为，宇宙是一个由低级到高级无限发展的过程，这在小尺度宇宙中是正确的，任何小宇宙都有一个从产生到发展最后死亡的过程。但大宇宙正是由无数小宇宙的无限循环而形成的，当然，这是一种大循环，它既包括小循环“反复其道，七日来复。复，其见天地之心乎”（《复·彖》）；又是一种大循环“无往不复，天地际也”；“终则有始，天行也”（《复·象传》），这种循环并不是形而上学式的机械循环，每一次循环都意味着创新与提高，即革故鼎新，否极泰来。宇宙的演化，也是从太极开始，发展到未济，然后又开始新一轮演化，如果仔细观察太极图，就会深刻体悟出大

循环的特点。在现代科学看来，任何事物的发展都经过六个阶段，到达第七阶段时 事物的性质就会发生变化 基督教提出的七日为一周的观点 恐怕也是这种“七日来复”思想的体现。在全息思维看来，任何一个系统的发展过程都是大系统乃至宇宙演化史在时间与空间上的缩影 是简略而又迅速地重复 系统的结构模式是大系统结构模式的复写。《周易》认为 人的生长过程是宇宙演化过程的缩影“天尊地卑 乾坤定矣。在天成象 在地成形 变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑 乾道成男 坤道成女”；天地氤氲 万物化醇 男女构精，万物化生”。因此 从根本上讲 终点与开端是统一的，“易之为书也 原始要终 以为质也”，惧以终始 其要无咎 此之谓易之道”（《系辞》）

（三 宇宙信息是一个由潜变显的过程。）

在全息论看来，任何一个系统都有一个从产生到发展直至最后死亡的过程，但系统中的信息却不会消失，只会发生信息跃迁。宇宙中的任何一个演化过程，都是一个由潜在信息态向显现信息态转化的过程 任何一小宇宙都可包含大宇宙的信息 但其显现态因敏感度和清晰度的不同而千姿百态。《周易》的作者很自信地认为 他已将宇宙的全部信息纳入了六十四卦中：“极天下之赜者存乎卦 鼓天下之动者存乎辞。”夫《易》彰往而察来 而微显阐幽，开而当名 辨物正言 断辞则备矣。其称名也小 其取类也大 其旨远 其辞文 其言曲而中 其事肆而隐 因贰以济民行 以明得失之报。”《系辞》也就是说 六十四卦组成了一个无所不包的宇宙信息库 不仅可以通过筮法 还可以通过六十四卦序找出任何所需的信息。而筮草正是因为它能最准确地代表三才信息，被选做了起卦的工具，后代的铜钱也是根据信息敏感程度的不同而设。从空间上讲 六十四卦中的每一卦都包含着其他六十三卦的信息 此卦的信息为显态 其他六十三卦的信息为阴态 潜在地存在于卦体之

中。而处于流转循环中的六十四卦，正是一卦信息的展开，王夫之认为：“阴阳之撰各无 其位亦十有二 半隐半显 见者为明 而非忽有 隐者为幽 而非意无。”《易》以称天地之量 而不能为之增减，增者外附而量不容，减者内绌而量不充。乾无六阴，阴从何来？而坤为增矣。坤无六阳，阳从何来？而乾为增矣。以为本无，则乾坤加于数外矣。以为本有 则余卦宿于象中矣。（《周易外传系辞》）这是对易经全息思维的最准确表述。

（四）《周易》的类族辨物思维。

在全息论看来，宇宙中过去被认为是毫不相干的存在，皆可以成为全息同类项——全息元之间、全息元与整体之间相互对应的部位称之为全息同类项。《周易》中没有用“全息同类项”的概念，但却有“类族辨物”的思想。首先，它明确提出了在万事万物中分类的观点：“天与火同人 君子以类族辨物”（《同人·彖传》），引而伸之 触类而长之 天下之能事毕矣（《系辞》），其次 对宇宙存在从全息的角度进行分类，《易传》以八卦为首 将性质相近的存在分属于某一卦。最后，阐述了同类相应、相感的观点。分类不是目的 重要的是指出同类事物的相互联系：“同声相应 同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下 则各从其类也。”（《系辞》）不仅如此 万物之间还存在着系列的感应：“天地感而万物化生 圣人感人心而天下太平 观其所感 而天地万物之情可见矣”；“天地交而万物通 上下交而天下和平。天地不交 万物不兴。易无思也 无为也 寂然不动 感而遂通天下之故”（同上）。

四、中和思维的特点

象数思维从外在形式上统摄万有，全息思维从内在结构上耦联宇宙 符号思维是这些思维规律的符号化。在《周易》看来 这些都不是最主要的，而中和乃宇宙之本质规律，中和思维从根本 upper

现了宇宙的发展规律，因而是易学思维的最根本模式。

那么 何谓中和？中”本是一方位词 东西南北中 上下左右中，前后中，后来用中表达一种中间状态。先哲们在思考问题时发现“中”是一个表达思想很好用的词 就加以发展使之成为一种思想。据有关记载 尧在禅位于舜时 曾对舜讲“咨 尔舜 天之历数在尔躬 允执厥中”。舜传位时对禹讲“人心惟危 道心惟危 惟精惟一 允执厥中”。“和”是一种平衡态 之所以采用中和一词 是为了与“庸”做区别。而首先系统地阐述中和思想的应属《周易》。第一 推崇中爻。易为三才之道“三才而两之”构成一重卦 中爻，即处中位之爻。一重卦分内外两卦，其中二五爻为中爻。《周易》非常重视中爻，认为二五爻为一卦之主体，决定一卦之意，南宋朱熹认为“中者 天下之大本 人受天地之中以生。”（《汉上易传》）程颐则认为：“盖中则不违于正，正不必中也，天下之理莫善于中。”（《伊川易传》）易学家们之所以如此重视中爻，是因为中与时相连，每一卦都代表了在一定时空条件下存在的具体事物，而事物的发展又分不同的阶段，只有掌握了中爻，才能掌握时宜，从而审时度势 趋吉避凶。而且 中爻不偏 能统一卦之意“中则听不偏”（《周易本义》），中则无大过”（《周易来图注解》）中爻代表了客观事物发展的重要阶段，即转化的中间环节，它不仅是判断是非吉凶得失的依据，也是正确把握事物规律的关键所在。第二，致求中和。《周易》认为 二五爻是事物发展的统一体的两方面 二五爻阴阳相应，即为中和，实际上指统一体的双方达到均衡与互补，从而处于一种相对和谐统一的状态。

儒家的创始人孔子第一次把中庸结合在一起，并加以升华，在《论语》中 孔子虽然没有下过定义 但也有充分的论述“不得中而行之 必也狂狷也 狂者进取 狷者有所不为也”“质胜文则野 文胜质则史 文质彬彬 然后君子”。概括地讲即是“过犹不及”。什么是中庸？中庸是后代儒学的核心范畴之一。“中”之义上面已

讲“庸”朱注“平常也”并引程子曰“不易之为庸”“庸者天下之定理也”，一直为后世沿用。何晏《集解》也作“庸常也”。但为什么“平常”就是不能改变的“天下之定理”为什么如此重要 陈淳《北溪字义》说“凡日用间人所常行而不可废者 便是正常道理。惟平常，故万古常行而不可废。如五谷之食，布帛之衣，万古常不可改易。”今人徐复观的解释更好：“所谓庸是把平常和用连在一起，以形成新内容的。庸指平常的行为，所谓平常地行为，是指随时随地，为每一个所应实践所能实现的行为。因此平常地行为实际是指有普遍妥当的行为。表明了儒家乃是在人人可以实践、应当实践的行为生活中，来显示人之所以为人的人道，这是孔子之教与一切宗教乃至形而上学断然分途的大关键。”（《中国人性论史》）中庸实际是一种不可更改的民族精神，它着重在平常的生活实践中建立起人间正道和不朽原则 此“人道”即“天道”。虽平常 却乃“道”之所在，中庸之为德也 其至矣乎 民鲜久矣（《论语》），这就是最高处所，此最高处所并不在另一世界或超越此世间。但为何“民鲜久矣”主要是指当时的人好高骛远 而不重“道在伦常日用中”的根本道理。那么，平常事物如何实现“中庸”或“中和”在我看来，中和思维是这样一种思维，它认为任何事物发展到极点，都会走向反面，这是一个不易之理。但事物变化的时空域限，在一定的条件下却是可以加以调控的，并且，任何事物的发展虽都有六个阶段，但中间的阶段应是事物发展的鼎盛期（每卦中的三四爻代表事物发展的中间阶段），这也是人们最希望的阶段，正像人生的少年、中年、老年一样。所以，当事物处于中和阶段时 我们应充分地利用各种有利条件，使事物尽量保持最大的稳定，这样才能使宇宙达到中和态。因为事物发展到极点，必定走向反面，而这种转化 必然伴随着巨变、破坏、斗争 带来巨大的损失。那么，《周易》是否反对质变？恰恰相反，它是提倡革故鼎新的，但又强调对中和状态的把握，正是为了最大限度地使宇宙趋于合理，减少负面效

应，这是一种非常伟大的思想。那么，如何才能达到中和思维的要求？

（一）以“ A 而 B”或 A 且 B 形式以济“不及”。

任何一种单独的德目，都只是道的一偏。只是固守一种德行，就不能取得“中”的效果。荀子所谓“万物为道一偏，一物为万物一偏而自以为知道，无知也”（《荀子·天论》）就是这个意思。在儒家看来，任何一种独立的德目，从本质上都有其不足之处，只有以对立德目来补足，把对立的两种德目直接结合起来，以此来济彼之不及，在两端的结合中追求中和之道。“A”，是儒家提倡的主要美德，“B”是一种辅助德目。以 B 济 A 相辅相成，始成中庸之德。

《尚书·皋陶谟》所列的“九德”即“宽而栗（宽宏而又严肃）柔而立（柔和而又独立）愿而恭（谨厚而能办事）治而敬（治事而能敬谨）顺而毅（和顺而又刚毅）直而温（正直而又温和）简而廉（性简易而能辨是非）、刚而塞（坚强又诚实）、强而义（勇敢而有正义）”最能体现这种中和精神。孔子本人也是一位“温（和气）而厉（严肃）、恭（恭敬）而安（安适）”的君子典范，充分体现了一种中而不偏的美德。《礼记·中庸》认为君子之道是“简（简易）而文（文质彬彬）、温（性气和顺）而理（条理整然）”的中和之道。《淮南子·人间训》认为君子应具有“仁且忍、辩且讷、勇且怯”的美德。只有将两种相对立的美德有机地结合在一起，才是中和精神的真正体现。

（二）以“ A 而不（无） A”形式以防其过。

任何一种美德，都含有趋于恶行的隐患和潜能，只要这种美德向前超越一步，就能变成恶行，走向谬误。美与恶虽是对立的，但也是可以转化的，其界限并非不可逾越的。所以，就必须以非 A 泄 A 之过，以保持中道之状态。《尚书·尧典》提出了“刚（刚强）而无虐（苛虐）、简（简易）而不殷勤（无傲（傲慢））”的要求。《左传·襄公二十九年》载吴公子季札论“盛德”曰：“至矣哉！直而不倨，曲而不屈，迥而不通，远而不携，迁而不淫，复而不厌，哀而不愁，乐而

不荒 用而不匮 广而不宣 施而不费 取而不贪 处而不底 行而不流。在《论语》中 不但把孔子描绘成‘威而不猛’的君子 而且要求君子必须具有‘五美’即‘君子惠而不费 劳而不怨 欲而不贪 泰而不骄 威而不猛’并说‘君子矜而不争 群而不党’、‘君子贞而不谅’、‘乐而不淫 哀而不伤’。荀子总结前人的成果并加以发挥 指出‘君子宽而不慢 廉而不刿 辩而不争 察而不激 直立而不盛，坚强而不暴 柔从而不流 恭敬谨慎而容 夫是之谓至文。”也就是说，在思维中，要将相反相成之两端结合在一起，从而在现实中表现出一种恬淡温和而又挺拔超越、笃厚平实而又广大高明的君子人格风范。

（三）以“不 A 不 B”或“无 A 无 B”形式直接表达无过无不及的中和思维模式。

孟子在评价古代的伯夷、柳下惠时指出：“伯夷隘，柳下惠不恭。隘与不恭 君子不由也。”（《孟子》）认为伯夷‘非其君不事 非其友不友’ 洁身自好失之隘 柳下惠‘不羞污君 不卑小官’、‘遗失而不怨，厄穷而不悯’，随遇而安失之不恭。这都不符合中和的原则。荀子在论及心术之患时指出：“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲无恶 无始无终 无近无远 无博无浅 无古无今 兼陈万物而中悬衡焉。”（《荀子》）

（四）‘时中’原则。

这一概念最早见于《周易》：“日中则昃 月盈则食。天地盈虚，与时消息。”（《丰卦彖》）‘损刚益柔有时 损益盈虚 与时偕行。”（《损卦彖》）‘时止则止 时行则行。动静不失其时 其道光明。”（《艮卦彖》）‘亨 以亨行 时中也。”（《蒙卦彖》）这都是强调人的思维应该随时而求中。孔子特别重视‘时中’，他自以为伯夷、柳下惠等古人的做法皆有所偏，‘我则异于是 无可无不可’。这种不据常规、不法常可、随时变通以适应时势之变 以求动态之中的做法 孔子有时也叫做‘权’：‘可与以共学 未可与适道 可与适道 未可与’

立 可与立 未可与权。’《论语》在这里 权变比共学、适道、立礼更胜一筹。在为官上，“天下有道则仕，无道则隐”。孟子也认为：“可以仕则仕 可以止则止 可以久则久 可以速则速 孔子也。”在治国上，“政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以惠。宽以济猛 猛以济宽 政是以和”（《左传》）所以“君子之中庸也，君子而时中 小人之反中庸也 小人而无忌惮也”（《中庸》）康有为对这段话的解释是：“上下无常 未变所适。别寒暑而易裘葛 因水陆而资舟车。道极相反，行亦相反，然适当其时，则此谓时之中庸，故谓之时中。若守旧泥古，而以悍狂行之，反乎时宜，逆乎天运 虽自谓中庸 而非应时之中庸 则为无忌惮之小人而已。”（《中庸注》）

中和思维并不是折中主义，而是有一定的原则和标准的。折中主义是将两种对立的观点无原则地人为地拼凑起来，被孔子称为“乡愿，德之贼也”。因为中和是有确定的标准的。只有在正确的标准定下后 才能确定“过”与“不及”确定中和之道的具体内容。什么是“过”与“不及”的标准呢 这就是道与礼。对此，《周易》的每一卦都涉及了道与礼，“善为易者不占”正是说明只要掌握中和 就无往而不胜 用不着占卜获天意 因为道就是天意 礼就是天意的具体化，这是中和思维在中国几千年历史发展中一直占统治地位的根本原因。

五、唯圣思维的特点

在《周易》的思维模式中，唯象与全息主要偏重于形式与逻辑，而其根本点应在于中和与唯圣思维，为何如此？这是因为《周易》的目的在于为后人提供一套准确的思维模式，从而达到一种中和的境界。上文我们已提到，中和思维并不是折衷主义，它是以封建的道与礼为判断标准的，那这套标准是谁制定的呢？这就不能不涉及世界文化史上独一无二的唯圣思维。综观世界文明发展史，

华夏文明是五大文明中唯一完整延续至今的文明，其他四大文明（巴比伦文明、古埃及文明、古希腊文明、古印度文明）在发展过程中，不是消失，就是被别的文明所同化。这一现象的产生，当然有着深刻的经济、政治与社会历史根源。不过，文化的差异，不仅在于经济基础的不同，还在于文化价值取向的相异，即文化中最高经典（或真理）体系建构的不同。其他文明在历史发展中，大多走上了宗教信仰的道路，以神威、上帝或真主等为文化中真善美的最高化身，中国则正好相反，外来的佛教和土产的道教在中国历史上的大多时期为统治者所压抑，几乎从来没有成为占统治地位的意识形态，即使是在道教与佛教被奉为国教的时候，也只能起辅助作用，历史上倒有多次统治者对宗教的打击（如三武灭佛）。从汉朝起，统治者在推行‘罢黜百家，独尊儒术’的同时，又把唯圣思维强行输入民众的思维模式里。无论是以士大夫和贵族为主的精英文化，还是以礼仪伦常、风俗习惯为指导的大众文化，都可以看到圣人的无所不在及其思想的强大统摄作用。

那么，为什么只有中国走上了这条道路？这就必须追本溯源。

原始社会时期的人类，由于生产力水平极端低下，征服和改造自然的能力极其有限，而思维又处于前逻辑阶段，因此，在观察变化多端、喜怒无常的大自然时，必然将其人格化，以为万物和人一样有灵魂，由此形成对自然、祖先崇拜敬畏的心理。因为“在原始人看来，自然力是某种异己的神秘的超越一切的东西，在所有文明民族所经历的一定阶段上，他们用人格化的方法来同化自然力，从而创造了许多神”（《马恩全集》）。随着社会的发展，先民逐渐将物质与精神、人与自然加以分离，以此为起点，世界文明开始了两大不同的走向：一些民族在其后来的发展中，不断地将二者的差异扩大，形成了物质与精神、人与自然的巨大斗争，从而引发了极大的个人虚无感和族类宿命感，在此基础上，他们将原始的自然宗教发展成为高级意义上的宗教，创造了一个至高无上的神来统治宇宙。

而在华夏民族，这种自然崇拜的心理，在原始社会后期发展成为根深蒂固的天体崇拜——崇天意识。

从经济的角度看，崇天意识是华夏成熟的农耕文明的必然产物。由于地理条件的影响，农耕文明于五千年前就在中原大地上产生，并逐渐成为中华文明赖以存在的基础。而农耕文明又必然带动天文学的发展，两者的相互作用进一步强化了华夏民族的崇天意识。

从社会政治方面看，自远古的氏族时代起，祭天传统一直在历代帝王中流传下来。上古的尧舜禅让就是以报告天地、祭祀天地四时和山川群神的形式进行的。作为天子的皇帝，必于每年冬至日举行一年一度最隆重的典礼——祭天大典。对天行子礼；易姓而王，至太平，必封泰山，禅梁父。天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。（《五经通义》）。天不仅成了统治起源与存在的原始本体证明，而且成了社会变革、王朝更迭的最终裁定，“替天行道”成了历代新生力量变革社会的最有力的口号（从王朝变更到农民起义）。人类社会的一切都是天意的外化；天工，人其代之。天叙有典，敕我五典五敦哉！天秩有序，自我五礼有庸哉！同寅协恭和衷哉！天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！（《尚书》）

为了探讨天意，夏时已开始用兽骨卜天意，到了殷商，几乎无事不卜，无日不卜，并选择了最早的知识分子巫从事解卜工作。周文化在批判地继承殷文化的基础上，使卜筮发生了质的转变，逐渐向天人合一观念靠拢。殷人一味沉湎于神意，不修政治，最后导致亡国，说明天并不具备什么人格意志，但却是有规律的自然之天，人类必须按其规律行事。从现实看，小邦周之所以能战胜大国殷，主要是以德取胜。由此，天的神味逐渐淡化，人的作用日渐凸现，天地人三才合一的观念开始深入人心。

但是，这样以来，周人又面临一个难题：一方面，随着天帝意识

的淡化，周人统治合理性的原始本体证明受到冲击，其合理性从何而来？只有树立周王是大智大勇、大仁大德的圣人形象了；另一方面，对于自然之天的天意的探讨，在当时的历史条件下，主要依靠卜筮，但采用何种筮法？卜后如何判断？如何将天意的探究与人的主观能动性结合起来？这些问题的解决，靠一般人是不可行的，而且容易造成仁者见仁、智者见智、思想混乱，最终危及统治。圣人的出现就是一种历史的必然。

从文化发生学的角度看，西方文化中的个体意识无限分离世界，异化自我，最终捧出上帝，个体化导致的永恒的对立和外在的分裂，意味着绝对之神作为拯救精神分裂的药方就断不可少。而殷周之际形成的天人合一观念，使周人很难产生异化感、失落感，却可产生天人亲密无间的感觉。不过，无论是个体还是族类，都有孤独和痛苦，人的心理最终总需要一种权威——一种真善美融为一体的权威，以指导人的思想和行为，否则，这种文化就无法长存。如果一种文化系统中价值的权威不是依赖于宗教性的最高存在，那么，它必然依赖另一种权威：圣人与经典。“神道设教”的观念表明，周人早已认识到这种外在权威的重要性，但神性只能作为圣人的一种合理性证据，与西方的上帝完全不一样，社会的运行规则、人们的道德规范等等，只能靠圣人来解决，如此以来，圣人的出现就是一种历史的必然。

圣，从耳，呈声。“聪作谋，睿作圣”（《尚书·洪范》），于事无不通谓之圣（《说文解字注》），世人以人所尤长，众所不及者，便谓之圣（《抱朴子·辩问》）。《周易》中没有对圣与圣人下过定义，但在具体论述中，有二十多处用过圣人这个词，并对圣人的特点有所论述。

1. 道德完满。《周易》是部为君子谋不为小人谋的书。乍读此书，我们会发现一个似乎很奇怪的现象：这部通篇充满道德说教的寡过之书，对圣人的道德特点很少论及，其他特点论述倒是很充

分 这是为何?《周易》这部书 重点强调的是君子之德 如忧患意识、自强不息、厚德载物、中和等 也可称为元亨利贞)而君子是与小人相对存在的,圣人是无对待的存在,君子之德在圣人身上早已不成问题。圣人之德是天地之德的外化,“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位 何以守位曰仁 何以聚人曰才 理财正辞 禁民为非曰义”(《系辞下》)也就是说 圣人有生生之德 能深化宇宙,一般人是根本达不到这种境界的。后人则对此有具体论述:“规矩,方圆之至也 圣人 人伦之至也”(《孟子》)、“圣人 道之极也”(《荀子》),

2.无所不知。在《周易》一书看来,圣人在知的修养上更要高过一般人 君子知仁义与天命即可 圣人是“大知之人 是‘知周乎万物’、‘聪明睿智神武不杀’、‘明于天之道而察于民之故’的人 圣人能知变化之道 通过‘极深而研几’能‘知神之所为’能‘通天下之志 成天下之务’ 圣人的知能达到‘精义入神’、‘穷神知化’的程度(以上引文均见《系辞传》)即通晓天下之全 洞察天下之微 把握天下之变。用朱熹的话说,道是无躯壳的圣人,圣人便是无躯壳的道(《朱子语类》)用现代的话讲就是 圣人是掌握了自然界、社会和人类的一切发展规律的人。

3.功业博大 普济苍生。一方面 圣人是治国安邦之王,“圣人以顺动 则刑法清而民服”、“圣人以神道设教而天下服”、“圣人养贤以及万民”、“天地感而万物生 圣人感人心而天下和平”、“大人以继明照于四方”。概括地讲 圣人能“裁成天地之道 辅相天地之宜 以左右民”。另一方面 中国古代所有的物质文明、精神文明与制度文明都是圣人仰观俯察天地之道而创立的,“昔者伏羲氏之王天下也 仰则观象于天 俯则观法于地 于是始做八卦 以通神明之德 以类万物之情”(以上引文均见《系辞传》)后面则有更详细的论述 从渔猎用的网 到市场如何交易 从衣服、交通工具 到房屋武器 从婚丧嫁娶、文字书契到文化艺术、社会制度 无一不是圣人在掌握宇宙规律的基础上创立的 所以“备物致用 立成品以为天

下利 莫大乎圣人”(《系辞传》)《中庸》一书认为 圣人可“赞天地之化育”“发育万物 极峻于天”。荀子则认为“圣王之用也 上察于天 下错于地 塞备天地之间 加施万物之上”。后世的儒者经常用“参天地”“赞化育”“裁成辅相”来概括圣人的伟大作用和功业。

4. 圣人境界。既然圣人可以赞天地之化育，那他必然达到很高的自由境界，即与道合一、真善美统于一身的境界。《周易》认为，一般君子能达到“黄中通理 正位居体 美在其中 而畅于四肢，发于事业 美之至也”(《坤文言》)的境界 就很不错了。“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违 后天而奉天时 天且弗违 而况于人乎 况于鬼神乎。知进退存亡而不失其正者 其谓圣人乎”(《乾文言》)这相当于孔子的“七十而从心所欲不逾矩”的境界 用《中庸》一书概括，就是圣人能“不思而得 不勉而中 从容中道”。

5. 创设经典。圣人确实伟大，但一般人对于天地之道悟不透，对于圣人之道也很难悟透。因此，圣人必须创立一部经典，以文字形式阐明圣人之道，以此成为人们思维和行为的指导、价值取向的最高标准。谁能担此大任 当然是《周易》了。“夫《易》何谓者也？夫《易》开物成务 冒天下之道 如斯而已者也”；“《易》之为书也 广大悉备 有天道焉 有人道焉 有地道焉”；“易与天地准 故能弥纶天地之道”，“夫《易》圣人所以成德而广业也”(以上引文均见《系辞传》)也就是说，《周易》是圣人范围天地之化 曲成万物而获得的所有真理的大汇合，除此之外，别无真理可言。那么，一般君子如何思维与行动？这就必然涉及我们所提到的唯圣思维问题。唯圣思维说到底就是一切以圣人的言行为标准，不许越雷池一步，因为圣人是真理的化身，圣人的著作是真理的百科全书。《周易》虽然没有用唯圣这个词，但却是第一次全面系统地提出了这种理论：“《易》有圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚

其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言”；是故君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者 爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天佑之 吉无不利”(《系辞传》)。概括地讲，凡是圣人的话都要听，凡是圣人的著作都是真理的集合，圣人是真理检验的唯一标准。

6. 圣人系统。《周易》一书并没有详细说明圣人系统如何构成，只在《系辞传》中提到伏羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜。后来班固提出“三圣”的概念，把文王与孔子也加入圣人行列，再后来又形成“十圣说”。唐朝的韩愈为了统一思想，提出了完整的道统说，认为真理是由圣人一线单传的，此为道统。所以，尽管儒者认为可以“学为圣人”；尧舜是生而知之，汤武是学而能之，文王之德，则似尧舜，禹之德，则似汤武”(《河南程氏遗书》)。但自孔子以后，圣人基本没有。孟子等都是孔子的学生。孔子本人非常谦虚，他认为自己是“述而不作”、“信而好古”、“祖述尧舜，宪章文武”，是“圣人作，贤人述”。后世的儒者则更只有述的份了。

随着封建大一统的形成，圣的神秘性加剧，东汉兴起的经纬学的内容之一就是神化圣人。当时“儒者论圣人，以为前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自晓，故为圣”(《论衡》)。《春秋纬演孔图》就把孔子封为仰推天命、俯测时变、却观过去、预解未来的天生“玄圣”，是其母与黑帝梦交所生。其他人则认为“圣人皆有异表”，黄帝龙颜”、“尧眉八彩”、“舜重瞳子”、“禹耳三漏”、“文王四乳”、“孔子反宇”。如此以来，后世的君子即使有“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的雄心壮志，也只能唯圣人是听，“我注六经”与“六经注我”是后世儒者的唯一选择。

六、《周易》思维方式对中国传统思维方式的影响

《周易》思维模式在漫长的易学研究和文化发展中，逐渐沉淀

为中华民族的思维结构，它不仅体现在中国古代的自然科学、文学艺术、伦理道德、政治意识、法律思想、宗教等不同的精神现象领域，而且还渗透到社会实践和人们的日常生活中，成为对整个中华民族都普遍起作用的共同的思维定势。在一定程度上，我们可以毫不夸张地说，中国传统思维方式就是《周易》思维模式的继承与发展。在这一方面 任何其他文化元典都无法与之相比 因此，《周易》对中国文化的影响首先表现在思维模式上 那么 在《周易》的影响下，中国传统思维模式有什么特点？其优点与缺点体现在哪些方面？

1. 内向性。《周易》是研究三才之道的，而在三才中人是最宝贵的，这也是中国文化与其他宗教文化的根本区别所在。人的主体地位的确立，使中国文化形成了以人为中心的思维模式。上面我们已谈过，《周易》的第一种思维模式就是唯象思维 它认为 圣人是通过“ 仰观俯察 ”的方式悟透了宇宙的发展规律 因此 悟成了唯象思维的最高境界 即在观的基础上 通过“ 退藏入密 ”、“ 精义入神 ”、“ 穷神知化 ”来感性体验与理性直观宇宙的规律。

后世的君子虽然达不到圣人的境界，但也必须以悟为最高的方式，因为，君子不仅要通过观象而悟，还要靠对圣人的元典《周易》的顿悟来掌握宇宙的发展规律 无论是“ 尚辞 ”、“ 尚变 ”、“ 尚象 ”、“ 尚占 ”都离不开悟。同时，《周易》虽然是研究三才之道的，但它最终的目的不是号召人们深入研究自然，而是把重点放在人的道德修养上 即通过观自然之象感人生修养之道 观《周易》而成君子。孔子的“ 三省吾身 ” 孟子的“ 反省内察 ” 道家的“ 致虚极、守静笃 ”、“ 静观、玄览 ” 佛教的“ 顿悟 ” 后世的“ 格物致知、修齐治平 ”，都是同一模式的继承。悟从根本上讲即是一种内向性思维。当然，《周易》本身也有丰富的发散思维思想，但最终归位于收敛上，这与以发散为主的西方思维模式完全不同。随着封建专制的加强，统治者首先要控制思想，而要控制思想，莫过于控制人的思

思维方式，这使得传统的思维模式越来越内向化。内向性思维对道德修养很有作用 使人可以避免冲动、迷信、暴力 对于家庭和社会的稳定大有益处 但认识是社会实践的结果 思维的内向性使得中国古代的自然科学的发展受到了很大的限制。

2.整体性。《周易》全息思维的外在表现即为整体性，它通过三才、六爻、八卦、六十四卦等体现整体性 形成了一种有机整体论——“天人合一”。《周易》的整体思维是具体分析与整体把握的统一 但后来的中国传统思维却走向了极端 过分强调了整体性、感悟性，忽视甚至抛弃了必要的具体分析，由此产生了这样一些毛病 重整体 轻部分 重概括 轻分析 重定性 轻定量。一方面 使得我们的传统文化忽视个体的存在意义 过分强调整体 家庭、国家 的利益 压抑了人性的发展。另一方面 又使得传统的技术得不到发展 因为无定量便无技术 而且 单纯的感性体验与理性直观永远不能变成现代科学。

3.模糊性。《周易》的思维是以唯象思维为起点的 从一开始它的走向就与西方的形式逻辑完全不同。它的思维也有概念、推理 但却与形式逻辑不同 形式逻辑的概念必须是明确的 它的内涵与外延是确定的 推理过程是严格程式化的。《周易》的概念却是模糊的 在它的影响下 中国传统思维模式的概念形成了以下特点。

第一 意会性。就是说 人们并不是通过对某一概念的严格逻辑定义和解说来把握和认识这一概念的内涵和外延的。换言之，人们并不是通过抽象思维的方法，而是通过对该概念的上下文加以直观领会的方法 来潜移默化地把握这一概念的内涵。而且，一旦领悟了该概念的含义，人们不会继续对此概念加以严格的定义，在对别人传道时 也不是从逻辑的角度严格规范概念 而是同样要求被传授者领悟这一概念，“只可意会不可言传”是中国传统思维的一个重要特征。如《周易》中的“道”、“气”、“太极”等许多根本性

的概念，并没有什么严格的规定，后代的大多数概念皆是如此。我们的祖先似乎从理性萌芽开始，就善于从具体万物的运动的直观感受中去把握宇宙的规律 后来则通过《周易》的唯象思维 借助于寓意、形象、比喻来直接表达对这种哲理的体验。这种思维模式是从感性直观开始，跳过以概念元素的分解与综合为特征的抽象思维阶段，而直接上升到直觉，达到对宇宙人生的领悟。因此，以概念元素的精密分解与综合为特征的理论思维在中国文化中并没有占据主导地位，相反，直觉性、意会性思维却异常发达。在这个意义上，“只可意会”与“不可言传”就必然成为中国传统思维模式中两个互为因果的特点。

第二 非确指性。上面我们已谈过，《周易》的概念没有明确的内涵和外延 它的好处是，《周易》可以以此来包容宇宙万物 而少逻辑上的限制，但是，从另一方面讲，这种概念内涵与外延的非确指性，虽然给后代的思想家们以广阔的思维空间，可以使他们可以在很大程度上自由地“我注六经”与“六经注我”然而 这也导致了后世的学者们可以不受概念内涵和外延的限制，仅凭自己的主观理解 在不同的意义上使用“道”、“理”、“德”、“气”等基本思想范畴。他们完全可以不必顾忌旁人和前人是在何种意义上来使用这一概念的，每个人在使用这些概念时，完全可以赋予这些概念以前人所没有的含义，同时却又不必对自己所使用的意思重新加以定义和解说，指出自己的用法与前人的区别所在，仍然让别人在读他的著作时，从上下文意会此概念的指谓。另外，这一特点也导致了概念的“板块性”或不可离析性 如古代概念中“气”是一个典型的例子 孟子的“浩然之气”的“气”董仲舒“天人感应”中的“气”理学之气 物质之气 不一而足 人们完全可以根据自己的需要 赋予它不同的含义，而毋须创造新的概念来表达自己的思想。由于一般概念是从一些带直观意义的名词借喻而演变过来的，例如“道”是从道路引申过来的，“理”是从木纹的条纹、条理中引申过来的，

“气”从气雾流动状态中引申过来，使得这些概念具有板块性。这种板块既不能进一步分解为若干个子概念，也不能与其他概念综合为新概念。这样做的好处，除了可以有利于自己思想的表达外，也可以从圣人的微言大义中发现对自己有利的思想，并可避免对圣人思想的背离。从一种思维习惯变成一种主观故意，构成中华民族的思维模式。

概念上的模糊性是唯象思维的一个必然结果，由此形成了中国传统思维重体验、贵象、用直观、取整体的特点。这样的思维模式能对客观世界有一个比较抽象的、素朴的、基本的把握，对世界总体图象和基本规律有一个大略的认识。但这种认识缺乏严格的求证与元素的还原分析，只能是笼统和不精确的，它靠符号和经验来领悟宇宙的深层意境，缺乏现代科学基础，由此导致了中国文化“重道轻器”追求形而上，蔑视形而下，对自然的认识始终以直观猜测为主，这是中国科技落后的一个很重要的原因。

同时，上述特点使得中国古代的士大夫与学者在面临异质文化的冲击时，会出现两种情况：一种情况是面临同等或低档次的文化的冲击时，中国传统思维的模糊性正好使得中国文化具有极大的同化力，再加上中国文化的高态势，能使中国文化在相对短的时间同化外来文化的冲击。例如，中国历史上曾多次发生过少数民族入侵中原文明的事件，无论是五胡乱华还是元、金、清的一统天下，虽然他们在武力上势不可挡，但他们在文化上最终都自觉或不自觉地融入了中华文明中。还有佛教的冲击，与在刀剑护送下的少数民族的文化的冲击不同，佛教与中华文明是一种平等的文明，而在其理论思维的程度远远超过中国文化，它的进入曾使中国文化受到了极大的冲击——这与少数民族的武力冲击完全不同，中国文化不得不花了几个世纪的时间来同化和顺应它。佛教的高深理论思维水平给中国的思维模式注入了许多新鲜的血液，也使得中国文化具备了更大的同化力，因为佛教在本质上是一种需要

领悟的文明，这与中国文化不谋而合，由此形成的巨大的包容性，也加深了中国文化的保守性。另一种情况是，当中国文化面临西方现代文明的冲击时，这种危机就不仅是地位的危机，而是中国文化生存的危机。历史上的儒道佛之争，只不过是先后顺序之争，但西方文明是一种完全不同的高级文明，一种高级的物质文明、精神文明、制度文明，伴随着资本主义的蓬勃发展，它必然要求在血与火的洗礼中，同化一切低等文明。日本在面对这种高级文明时，采取了一种积极的姿态，由此很快进入了现代文明。而中国文化巨大的保守性使得它不可能以积极的姿态来主动地改造自己，并且，在近代的学者和士大夫们看来，西方文明不过是一种低等文明，最多是“船坚炮利”乃“雕虫小技”。不仅如此，为了维护中国文化的纯洁性与高尚性，还排斥一切外来文明。但是，西方文明的冲击是一种不可阻挡的历史发展趋势，闭关锁国是解决不了问题的，“船坚炮利”必然冲开一切封锁。现实逼迫当时的士大夫们必须做出回答。但是，中国传统思维模式是在没有接触西方近代资本主义文明的历史条件下形成的，传统语汇中找不到任何可以直接、确切地表述西方近代文化中的事物的词语，如“西方人”、“科学”、“数学”等语言符号。也就是说，通过把西方事物直接同化于原有的认知结构的方法是行不通的，如何解决这个难题？这时候中国文化的模糊性与意会性发挥了空前的作用。学者们可以通过扩大内涵与外延的方式来附会异质事物的客观可能性与条件。传统的概念是通过意会的方式获得的，近代的学者只要主观上认为某些西方异质事物所表现出来的特征形状，与他们熟悉的某一传统概念的含义雷同或大体吻合，他们就可以习惯性地用传统概念直接表述该西方事物。由于传统的概念的内涵与外延是模糊的，缺乏边界条件的规定性，因此，当学者们直接用传统概念来表征西方事物时，主观上并没有任何不自然。

例如，面对古所没有的西方现代科学——物理、数学、化学、光

学、天文、地理 学者们就用‘术数’这一表达阴阳灾异、古典预测、命理相术、地理风水的概念来表达西方现代科学。同时又用“百工技巧”、“杂技”等来表达西方资本主义的工业技术 并把西方人归于“夷狄”之类。这种毫无根据的主观归类，使人们的精神状态仍被笼罩在传统思维与认知框架内，失去了对西方科学技术与文化制度的研究与学习，导致观念与现实的完全背离。

4.唯圣性。上文已分析过唯圣思维的特点，那么，它对中国文化有何积极与消极的作用？

先谈积极作用。

第一，唯圣思维是使中国文化走上实用理性之路的重要原因，它使从商巫史文化中解放出来的理性，既没有走向闲暇从容的抽象思辨之路（如希腊）也没有沉入厌弃人世的追求解脱之道（如印度）而是执著人世间的实用追求 在漫长的封建社会里 人际关系（社会伦理和人事实）占据了思想的首位。从哲学上看，中国古代的辩证法虽然丰富，但它是处理人生的辩证法，而不是概念的辩证法 是互补的辩证法 而不是否定的辩证法 是强调统一的 而不是强调对立的。中国也讲认识论，但它是从属于伦理学的，强调的是伦理责任的自觉意识 从孔子的‘未知焉得仁’到理学的‘格物致知’皆如此。从思维模式看，唯圣思维模式的要点在于体悟，因为圣人已参透宇宙的一切规律，并在经典中有充分的论述，普通人不需要去研究宇宙，只需要领悟圣人的经典，而且最主要的是如何在社会实践中加以落实，一切以世事为重成为共识，由此使中华民族获得和继承了一种清醒冷静而又温情脉脉的中庸心理：不狂暴、不玄想、贵领悟、轻逻辑、重现实、好历史 以服务于现实生活为目标。这是一种典型的实用理性，这种传统使得中华民族成为一个最务实、最勤劳的民族。

第二，唯圣思维使中国文化成为乐感文化的重要因素。我们知道 西方文化是所谓‘罪感文化’即对‘原罪’的自我认识 为赎

罪而奋力拼搏：征服和改造自然，从而获得神眷，争取再次回到上帝的怀抱。耶和华与撒旦的斗争，实际上是心理上的巨大冲突，并非人事纠纷，它是以灵与肉的分裂、心灵与肉体的痛苦为代价的。人们经常通过对个体身心的极度折磨和灵魂的自我拷问，即通过个体自我惩罚的方式，来追求宗教式的心灵超越，重死而轻生，我们只要看一下西方一些宗教信徒的疯狂自惨、自杀、冒险等行为就可以明白。这种宗教文化导致了人与社会、人与自然、人与人的极度分离，近代西方的全面异化，这是一个很重要的原因。

中国的圣人不是神，他率先垂范，要求人们不舍弃、不离开伦常日用的人际和经验来追求先验的超越，《周易》之所以要全方位地研究宇宙的规律，正是为了使后人不要再费劲于此，只要一心关注时事即可，所以“六合之外，圣人存而不论”；“子不语怪力乱神”。“天人合一”就是要求人于有限中获得无限，在人间获道，凸现了对人生、感性世界的肯定与执著；“未知生，焉知死”奠定了中华民族重生轻死的传统，宗教式的自罚与心灵冲突造成的悲观在中国文化中是没有市场。中国圣人虽然要求人们有忧患意识，但却更要求人们以乐观态度对待人生，不管遇到何种困难，都要保持一种奋发向上、自强不息的精神。在这方面，孔子强调得最多：“学而时习之，不亦乐乎；有朋自远方来，不亦乐乎”；“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”；“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”（以上引文均见《论语》），正是这种对人生的乐观态度，使中华民族几经劫难却又长久不衰。

第三，唯圣思维表现了炎黄子孙从支配人们的外部力量中获得自由与解放的愿望。一方面，它可以导致“与天争权”。如唐朝李泌的“君相可以造命”说，宋代张载的“义命合一”说，颜元的“造命回天”说。从《易传》的则天有为，发展到荀子的“制天命而用之”，表现了中国人不屈服于天的积极心理。这里我们要看到一种现象，中国文化中的圣人与天的关系与宗教文化中上帝（或真主）

与先知的关系是小同而大异的。其相同点在于，不管是圣人还是先知，都是一种代言人。但是，中国文化中的天是一种自然之天，宇宙的规律不能自动显示，必须依靠大知之圣人参天地而悟得，这是一种认识与实践相统一的过程。宗教中的先知只能靠上帝或真主的启示，尽管这种启示从根本上讲不过是一种假托。这里体现了一种鲜明的主动性与被动性的区别，因此，只要认识了宇宙的规律，就可以制天而用之，既崇拜天又不背上天的包袱，三才之中人为贵，人不是自然的奴隶而是自然的主人。而宗教文化中的人类，因为背负了原罪的包袱，注定其只能成为上帝或真主的奴隶，他们的奋斗也不过是为了最终回到上帝或真主的怀抱，这是两种文化的一个重要区别。

另一方面，可对政治进行适当干预。我们知道，中国古代的皇帝是至高无上的，也是无法无天的，这是专制的必然结果，依靠现实的力量很难对其约束，聪明的中国人想出了三种方法：天谴、圣人经典、历史记录。所谓天谴就是用自然界的变化（天之兆象）对统治者进行规劝，如遇自然灾害（蝗灾、地震、山崩、日食等）则大臣们上书皇帝，认为此乃皇帝为政不仁的结果，须改过（历史上有些皇帝为此下过罪己诏）这种思想在《周易》中已有——“天垂象，圣人则之”，至董仲舒那里定论。另一种方法就是用圣人经典的思想来规劝当权者，或以教学授徒的方式清议朝政、左右舆论。所谓历史记录就是通过修史书来约束帝王言行（古代宫中专设有记载帝王言行的史官）而史书本身也是以圣人标准来修订的，“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧”正是此意。

从道统上看，圣人系列里孔子为布衣（孟子为亚圣不能与孔子并列，颜子等更不用说）尽管他本人也做过几天鲁国的司寇，但不过昙花一现，武圣关公、兵圣孙武也不过是将军而已，除了这三人之外，其他的圣人都是远古的君王，人们深信“古之治天下者必圣人”（《礼记》），非圣人莫之能王（《荀子》）以至于后世儒者牵强

附会孔子为素王。从历史上看，三皇五帝以及三代的开国帝王都是德才兼备的圣王 这其中也出现了夏桀与商纣王这样的暴君 更不用说后代的帝王。在现实中，王道基本没有，霸道贯穿中国历史 圣与王岂能统一 何况 在汉武帝以前三代以后 圣人基本上发挥不了多大作用 只要看一下孔子与孟子奔波终生 在政治上却一无所获就可以明白圣人的作用。为了解决这个问题，荀子提出了圣王分工论“圣也者 尽伦者也 王也者 尽制者也。两尽者 足以为天下极矣”“圣人者 君之师傅也”圣人就像一面镜子 时时反衬着帝王的言行 这对于推行开明政治、反对暴政有一定的积极作用 尽管历代帝王从内心深处没有一个愿意真正实行王道 按圣人的要求来修身、齐家、治国、平天下 但绝大多数的帝王还是尽量避免与圣人的教条直接正面冲突 像朱元璋那样 因为孟子的“民为贵 社稷次之 君为轻”“君之视民如草芥 民之视君如寇讎”而将孟子的牌位从圣庙中扔出去的毕竟不多 即使朱元璋本人 晚年也不得不把孟圣人再次请回圣庙。而且，历史上的许多少数民族政权 为了入主中原或一统天下后为了维护统治 都先后扛起了圣人的大旗。

第四 对维护大一统有重大作用。翻开历史我们会发现 中国历史上的朝代更替呈现着一种周期性震荡反复的特点，一个朝代，少则几年 多则几百年 总是要被新的朝代所取代 不管是农民起义还是王朝内部的政变，也不论是国家之间的兼并还是少数民族的入侵“分久必合 合久必分”成为中国历史所独有的现象 但无论在何时 大一统的观念却根深蒂固。这一点 从根本上讲 主要是得益于圣人的天下一统思想，这种思想不但在统治者和知识分子中牢不可破 即使在百姓中也是深入人心。时至今日 全世界的华人，不管持有何种不同政见，除了台湾岛内的极少数“台独分子”都衷心希望中华民族能够早日统一 这是其他民族很少见到的。

再谈消极作用。

文化的发展总离不开对真善美的判断，不同判断标准的差异最终首先要在思维模式上体现出来，“人各是其所是，各非其所非，将谁使正之？曰‘万物纷错则悬于天，众言淆乱则折诸圣’在则人，忘则书 其经一也”（《法言》）清末经学家皮锡瑞认为：“孔子为万世师表 六经即为万世教科书”^①；其微言大义可为万世之准则。后世为人君者 必尊孔子之教 乃足以治一国 所谓‘循之则治 悖之则乱’。后世之为士大夫者 亦必尊孔子之教 乃足以治一身 所谓‘君子修之吉 小人悖之凶’”（《经学历史》）朱熹用通俗的语言表达了这一思想：“道理，圣人都说尽了，须是一一理会过，方得。”（《朱子语类》）

如此的绝对化对中国文化有很大的副作用。

1.按照马克思主义的观点，实践是检验真理的唯一标准，任何思想、真理都是一定历史阶段的产物，都有自己的时空域限，绝对的、超越时空的、至高无上的真理是不存在的，一切都应以自然、社会、人类的变化为准。唯圣思维正好颠倒了这种关系，圣人标准不能适应一切社会，特别不能适应处于动荡和转型时期的社会现实，中国近代史充分说明了这一点。可叹的是，这种悲剧在“文革”中登峰造极 不过是“圣人”换成了“领袖”而已 直到今天我们对那种“一句顶一万句”的巨大威力还心有余悸 粉碎“四人帮”后 关于“真理标准的大讨论”所引发的思想冲突与震荡也是历历在目。实际上，唯圣化思维是专制的基础，不消除它的残余，就不可能使中国真正走上民主之路。在世界一体化的今天，还抱着“唯圣”的法宝修齐治平 只能被历史的车轮碾得粉碎，“亚洲四小龙”的产生与儒学没有任何本质上的联系，新儒学的“复兴儒学”也不过是一厢情愿。

2.由于“六合之外 圣人存而不论”使中国人逐渐淡化了探究自然的兴趣 而且《易经》已号称穷尽了一切宇宙之理 俗人何须费

劲？再加上悟道的思维方式、科举制的推行，使得对自然的研究与实证科学的方法在中国文化中一直没有市场，自然科学家在历史上没有正常地位。虽然大一统的需要促进了某些实用技术的发展，如古代天文学、农业耕种技术、水利建设技术等，但是没有真正的自然科学理论与方法，技术的发展是没有前途的。唯圣思维是近代自然科学的克星，它的横行，使得已产生的某些实用技术成了“方术”、“雕虫小技”而不登大雅之堂，这从根本上阻碍了中国古代自然科学的发展。

3. 圣人的神化，使得其他一切认识主体都不复存在，由此造成注解圣人经典并用经典来检验这些解释是否正确成为中国文化的主线，即一种固定化、公式化的经学思维方式。中国历史上凡是登大雅之堂的学问绝对不超出圣人的范围，即使是具有非凡批判精神和理论勇气的思想家，也不敢轻言否定圣人之道乃万世标准，欧阳修的《易童子问》最终也把发现的矛盾归于后人的篡改。在进行学术交流和思想交锋时，打击对方最有力的武器就是“非圣无法”、“曲解圣人之论”。要立论有据，则必须从圣人的微言大义中寻找根据。由于圣人经典的简化，加上中国文字与思维特有的模糊性与意会性，往往能使学者从中发现许多不同的意义，由此也可以在一定程度上使学术结论趋于多元，不至于在中国历史的初期就使中国文化走入死胡同，但到了封建社会后期，统治阶级开始统一对圣人经典的解释，特别是在科举中，最终以朱熹的解释代替其他一切，并以八股的形式加以僵化。同时，文字狱的极力推行，使得任何离经叛道和越雷池一步都成为不可能。圣化的结果，导致了中国文化在春秋时代所形成的百花齐放、百家争鸣的局面荡然无存，万马齐喑，一个伟大的、曾对整个世界文明做出极大贡献、并在很长时间内处于领先地位的伟大民族就这样被历史所抛弃。今天的人们只要回想一下“文革”中“红宝书”的威力，就可以明白唯圣化的危害。

4.复古与泥古。唯圣思维使复古与泥古成为必然，因为圣人全是古人，“古”必然成为认识的前提和价值判断的标准。食古不化的腐儒进一步认为，古制是不能变的，即“天不变，道亦不变，祖宗之法更不可变”。从孔子开始，儒家就坚持一种倒退的历史观，这实际与《周易》的历史进化观是背道而驰的，这种浓烈的怀古情调和怀古思维使人们不敢越古一步，循规蹈矩、颂古非今成为普遍形式，由此出现了三种现象：借古造伪、仿古改制、托古改制。所谓借古造伪，主要表现在学术领域，或者把自己的著作谎称是古圣贤的作品，如《黄帝内经》等，或者谎称自己得了某古人的真传，这种作品往往有很高的学术成果，但如不假冒古人，就可能得不到流传，与今天的假冒完全不是一回事。所谓仿古改制，就是完全按照古人的模式来修身、齐家、治国、平天下，因为从一般的角度来讲，管理国家必须根据实际情况来进行，不能泥于古制，但中国历史上真有一位仿古改制者，他就是王莽。这是一个很有争议的历史人物，但有一点是公认的，他是一位完全按古制进行统治的当权者，王莽的真诚与失败皆在于此，他是历史上第一个也是唯一一个完全仿古改制的人，由此也证明了儒家历史观的错误。所谓托古改制，就是在新形势下，为了使改革得以顺利进行，不得不把新的改革措施说成是古已有之或是对古人的继承与发展，康有为为了变法维新，不得不写了《孔子改制考》等书来制造改制的根据。上述现象使得中国文化在封建社会后期越来越失去活力。

5.圣人崇拜导致了严重的文化排外主义。明朝中叶以前，中国在当时的世界上处于领先地位，由此形成了“天朝”的概念，即中国不但是天下的地理中心，也是天下的文化中心，并且是以单一辐射方式向外传播。因此，圣人与经典成为划分夏夷的根本标准，其他进入中原的文化，或被排斥，或被同化，或被曲解，失去了发展的活力，最终在西方文化的火与剑的冲击下全面败北。

当然，作为一种文化现象，圣人崇拜是古代的产物，它也只有

在一定历史条件下才能发生。但是，作为一种残余，我们绝不能无视它的存在，文革中的疯狂的领袖崇拜与近十几年的超人（即所谓特异功能者）崇拜，说明了这种现象远未消除。另一方面，最近形成的价值崩溃、信仰混乱，表面上是对圣人崇拜的反拨，实际上是走上了另一个极端。我们只有大力发展科教文事业，全面提高国民的素质，才能使国家更加繁荣昌盛。

第三章 《周易》与中华民族 的民族精神

文化，是人类在漫长的历史长河中所创造的物质文明、制度文明、精神文明的总和，它在不同民族之间存在着巨大的差异，而这种差异是可以在许多方面表现出来的 语言的、人种的、服饰的、制度的等等，不过，从深层看，文化的差异主要表现在思维模式和民族精神方面。民族精神是饶有趣味并极富启示性的文化现象，除了个别存在时间极短或人数太少的民族外，每个脱离了蒙昧状态的民族，都会在其活动的时空领域中形成极富特色的民族精神。那么，什么是民族精神？一般地讲，民族精神有广义与狭义两种提法。黑格尔认为，民族精神“构成了一个民族意识的其它种种形式的基础和内容 表现于民族的宗教、政体、伦理、立法、风俗、科学、技术、艺术等各个方面”（《历史哲学》），张岱年教授认为 构成民族精神应具备两个条件：一是有比较广泛的影响，即为每个民族的多数人所信奉；二是能激励人们前进，有促进社会发展的作用。因而民族精神就是促使民族发展的精粹思想，这是民族精神的狭义提法。广义的民族精神包括了一个民族的整体面貌，包括进步与落后、消极与积极、精粹与粗俗两方面 狭义的民族精神 主要指一个民族的积极、进步、向上的思想。

本文将采用狭义民族精神的提法，并综合各家看法后认为，民族精神应包括以下内容：为本民族大多数成员认同的具有普遍性心理、价值趋向与思想观念，在民族发展过程中逐渐形成，能够促

进民族团结、推动民族前进的具有动力性的主导思想。

民族精神主要有两种表现形态：一种是存在于民族大多数成员身上的共同社会心理、集体无意识，它虽是散形的，却也指导每个人的言行；一种是以理论形态系统地存在于某一类著作中的民族精神的思想。综观世界民族文化发展史，往往是一本书为某个民族奠定了民族精神的基调，确立了其主要内容，而后则是不断丰富和发展。如《古兰经》奠定了伊斯兰民族文化民族精神的基本内容，《圣经》则与希腊思想一起成为西方民族精神的两大基石 而在产生时间、创作人数、影响范围等方面无与伦比的《周易》 则构成了中华民族精神之根。

我们知道，在人类历史上，曾产生了五大文明——巴比伦文明、古印度文明、古埃及文明、古希腊文明与中华文明。时至今日，只有中华文明一支独存，这种现象的存在，除了中华文明特殊的历史背景与时间背景外，主要得益于中华民族精神的伟大。概括地讲，中华民族精神主要包括四个基本方面：强烈的忧患意识，自强不息的奋斗精神，厚德载物的宽容精神，无处不在的中庸之道。

那么，《周易》思想对中华民族精神的形成起了哪些作用？

一、忧患意识与民族精神

中华文明是五大文明中最重人世秩序、最具浓郁人文精神的文化 以人为中心 可说是中华文明与西方文明的共性之一 不过，中国文化与西方文化的根本差异却在于，中国文化起源于对人生、对社会的忧患意识，而西方文化却起源于原罪意识。

历史发展表明 迄今为止的所有文化 其最初形态都是从原始宗教中产生的 原始宗教主要形成于原始社会 由于当时生产力水平的低下以及人们对自然社会知识的缺乏，先民对许多现象不明所以 逐渐形成万物有灵论 并对不少现象存在一种恐惧情绪 这一点也是各民族所共同的。根据汤因比的“挑战——迎战”理论，

人类文明诞生的关键在于受动者在接受挑战的那一瞬间的心理反应，即用什么样的心态来迎接外来挑战。中华文明的独特之处，正在于中国古代先民在接受挑战时的特殊心态——忧患。也就是说，在初始文化转向的十字路口，中华文明从原始的宗教恐惧转向了忧患意识。

在一般人处于恐惧状态时，古代的先王（尧舜禹）们，由于身兼重职，氏族成员的生存安危与健康发展每时每刻都在心头萦绕，强烈的责任感导致先王最初产生忧患意识，“尧以不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。”并且为了民族的兴亡而夙兴夜寐，由此引导中国文化走上了忧患之路。

西周以前，忧患意识仅限于少数圣王先哲，《盘庚》中记述盘庚迁都时对百姓的训诫提到：“今予将试以汝迁，安定厥邦。汝不忧朕心之攸困，乃咸大不宣乃心，汝不谋长，以思乃灾，汝诞勤忧。”这里是斥责百姓不为安邦定国而怀忧，以至于大大助长了殷王的忧国忧民意识。但是，作为群体的大多数人并无此意识，未达到真正的自觉，即使少数具备忧患意识的人，也没有从理论上加以系统阐述。况且，殷人“尚鬼”意识非常浓厚，从军国大事到日常生活，无不问之于鬼神，还沉浸在原始的恐怖与绝望气氛中，总是感到人类过于渺小，全凭外在的鬼神为自己做决定，因而人的行动脱离了自己的意志主动或理智导引，没有道德，也没有忧患可言。周人革命成功后，并未被胜利冲昏头脑，表现出趾高气扬的姿态，相反，从商革夏命和周革殷命的历史事实中，周人发现，不是天帝鬼神决定人和国家的命运，而是人的具体行为决定吉凶成败，那么，人就应该对自己的行为负责，从而形成了所谓的忧患意识。恐惧心理是人们在绝望中感到自己的渺小，从而放弃自己的理性思考与行为，将自己的理想、追求、行为的指向全交给神鬼来决断，是一种丧失自我意识的被动结果。而忧患意识的形成，是主体意识到了自己在行为上应负主要责任的情况下产生的一种在强烈责任感的驱使下

力求突破困难的心理状态。这种强烈的忧患意识，已不仅限于少数领袖人物，而是弥漫于整个统治集团，周人从一个落后民族君临天下的那种“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”的忧患心态历历再现并在随之产生的《易经》中系统化、理论化，由此开始形成了中华民族精神的第一个基本内容——忧患意识。正如《易传》所指出的那样：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”

下面，我们就分析一下《周易》中如何体现与阐述忧患意识这一民族精神的。

1. 整部《周易》一直笼罩在忧患意识的氛围中。从爻辞“当文王与纣之事也？是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不度，惧以终如，其要无咎，此之谓易道也。”（《易传》）其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故”中可以看出，这里明确指出了忧患意识是易道。从《易经》到《十翼》，处处充满危辞。除了谦卦外，其他三十六卦都有危辞。整个《易》所体现的正是“朝乾夕惕”、“居安思危”、“困而穷通”的强烈忧患意识。

2. 从理论上阐明忧患意识的客观基础。首先，圣人“极深研几”，深知“无平不陂，无往不复”、“剥极必复，否极泰来”之道。这与老子的“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”是一致的。也就是说，两极是互相转化的，如果没有强烈的忧患意识而“终日乾乾，夕惕若”与“如履薄冰”只能导致悔亡，所以“子曰：安其危也，亡者保其存也，乱者有其治也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，是以身安而家可保也。”（《系辞传》）其次，《周易》认为，没有忧患意识，则人的道德修养无所成，更不可能达到理想人格，《系辞》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？是故《履》德之基也，《谦》德之柄也，《复》德之本也，《恒》德之固也。《损》，德之修也，《益》德之裕也，《困》德之变也，《井》德之地也，《巽》，德之制也。”这就是著名的“九德卦”，而这些卦（除了谦卦外，六十三卦皆如此）都充满了险象、灾难、危辞。正是在一种忧患意识中，

人的道德观念才能觉醒，道德行为才能完成。这一点在《震象》“雷 震 君子以恐惧修身”中表达得更充分。

3.“吉凶与民同患”。《系辞传》曰：“夫《易》何谓者 是故圣人以通天下之志 以定天下之业 以断天下之疑。”由于天道“虽鼓万物而不与圣人同忧”因此 圣人必须“明于天之道而察于民之故”，“吉凶与民同患”。这种忧患意识 远非个人祸福 而是一种洞察时艰、深体民隐的群体意识。

“忧患意识”的思想虽然有悠久的历史 但“忧患意识”一词最早却是由徐复观于 1962 年在《中国人性论史》中提出的 后来 牟宗三先生在《中国哲学的特质》讲演中曾予阐释。“忧患意识”说所欲寻求的 是中国文化的“基本动力”正是这个动力的推动 使中华文明能光辉于全世界 它不仅是“能”而且被视为“质”是一种宇宙的悲悯之情。另外“忧患意识”的内涵不管怎样界定 它总是一种意识 是一种自觉 所以 忧患意识又不只是对忧患的自觉 而是知其为忧患而生起来的一种意志，或当前虽无忧患存在亦能有此种意志。它意味着力求克服种种困难，实现种种理想，并深知自己行为的关系与责任所在，是对仁性与善性的自觉，“人生识字忧患始”。“忧患”说认为 天命或天道是超越的 天降命于人或天道贯注于人身时，又内在于人而成为人性，使人具有道德属性。人通过基于忧患意识而起的道德实践即尽人之性，便可以领悟到天命或天道的存在，体验到道德自我的存在，而达到超越的境界，这便是性与天命的贯通，天与人的合一。也就是说，忧患意识本身已具有最高的道德价值，且能引申出种种道德信念来，成为中国文化重道德性的总根源。

《周易》是儒家的最高经典，它所提出的忧患思想在后代被进一步发展。儒家将忧分为两种，一为外在的，因困难挫折而招致的忧，亦即物欲或难满足之忧；一为内在的，欲实现理想而生起的忧，即善性力图扩充之忧。前者如在陈绝粮，如箪食瓢饮，这些外忧，

是平常人心目中的忧，也是君子作平淡想时的忧。但当君子自觉其为君子时，或能达到性命之忧时，这一类忧便不复为忧或不足为忧，因为这类外忧都是命的安排，是“莫之致而至者”，自己无可奈其何，也无所负其责，应该视同天理自然。不仅如此，既然这类外忧乃命的安排；“有性焉，君子不谓命”，何不据性之善秉，视外忧为“天将降大任”的征兆，化外忧为成贤希圣的动力？一念及此，乐之唯恐不及，更何忧之有？君子所真正忧的是内忧，不妨叫自寻烦恼。如“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”（《论语》），以及先天下之忧而忧，思出民于水火而登衽席之忧，总之是种种内圣外王之忧。这类内忧，觉之则有，迷之则失，是良心善性之见于感情者，也是为学修身之结果，是君子之所以为君子的情感所在。

简而言之，前者是物质的忧，起于欲，后者是精神的忧，生于性。前者是外感的忧，非我所致；后者是内发的忧，乃我所求。物质上的不足谓之“贫”，精神所追求者谓之“道”；“君子忧道不忧贫”（《论语》）外感的忧叫做“患”，应该不动乎心，内发的忧才是“忧”，所谓“君子有终身之忧，无一朝之患者”是也。

因此，无论从内容的深度上还是要求的强度上，儒家都将忧患的情感和理智大大突出，作为学说的基本；“君子有终身之忧”即此谓也。这一点也可以从儒家的反对者方面反证出来。老子所说的“绝学无忧”，庄子所说的“彼仁人何其多忧也”，便都是当时人对愁容骑士——儒者的批评。在老庄眼里，儒家的价值追求和价值焦虑，实在毫无价值，无异于忧鹤颈之长，患鳧颈之短，都是违反自然之情的杞人忧天；“仲尼语之以博”的那些“仁人之所忧”，不过是不知海洋之阔的河伯式的自恋。因此，在道家看来，儒家那种戒惧敬慎，“见善如不及，见不善如探汤”的修己功夫，恹恹惶惶；“思天下有饥者，犹己之饥也”的悯人态度，以及“知其不可为而为之”，“死去犹能做鬼雄”的苦斗精神，必然是不知天道而自讨苦吃。即使像孔子那样三月不知肉味的闻韶之乐，颜回安贫乐道的陋巷之

乐 孟子“王天下不与存焉”的君子三乐 究其实也是一忧 因为他们都还有所待、有所求、有所用 不能忘身 不能无己 不懂事天。

但是，道家的思想毕竟不是主流，儒家的忧患意识对中华文明的发展还是有极大作用的。还需指出的是，忧患意识在儒家的思想体系中 最具特色的恐怕不在于身居‘困难的处境’时“自己担当问题的责任”，而在于一种居安思危的理性精神。据记载，当真的陷入困难的处境时，如孔子畏于匡、颜回居陋巷那样，儒者倒会显出一副乐天知命的神情，达观起来，而找不到此时此地有任何自己应负的责任。相反，在并不困难的处境，在很顺利的时光，才是忧患意识大行其道的场合。所谓安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，得而不忘丧，便是一种理性精神，一种基于对人生和宇宙的透彻了解，并为理想之实现而全力以赴的智慧。“履霜，坚冰至”，就是要求君子在困难未出之时具忧患意识，“如履薄冰，如履深渊”要点全在一个“如”字上 未临深渊而如临 未履薄冰而如履 这才叫忧患意识。真的临深而履薄时，则不需要忧患意识，而恰恰是它的对立面——临危不惧、履险如夷、乐以忘忧的意识。因为按照儒家的辩证法，忧患之作为真正的忧患，或忧患的本身，并不在忧患者中 而在它的对立面安乐中，一旦安于所乐、乐于所乐 真正的忧患便开始了，就会死于安乐。

忧患意识代表了中国几千年以来先王圣哲及仁人志士的共同心理与价值取向。面对数不清的各种灾难，历代的有志之士无不产生出一种承担困难与创造理想的大悲大愿，以其渺小的身躯形成忧患苍生、民胞物与的心态，凸现出精神生命的无穷无尽与人格的伟大，构成了中华民族精神的主导内容，形成了中华民族强大的向心力与凝聚力。

二、自强不息与民族精神

中国是一个地跨多个温度带、以平原为主内含江河高原的国

家，特殊的地形形成以灌溉为主的农业文明。在五千年的历史长河中，中华民族以无比坚强的毅力，冲破了各种难关，成为五大文明中唯一延续到今天的一种文明。翻开历史，我们就会发现一个令人震惊的事实：中华民族是世界上遭受各种天灾人祸时间最长、频率最高、程度最重的一个多灾多难的民族。从公元前十八世纪（有史记载开始）到二十世纪，3000多年的时间里可以说无年不灾，无年不荒，因而被西方人称为“饥荒国度”。而在十八世纪之前也是灾害频出，举世无双。

燧人氏时天下水灾最大：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火滥炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。”这个时代相当于圣经中的诺亚方舟时代。据专家研究，这虽是神话传说，但这个时期确实在全世界范围内爆发过大洪水。

黄帝一百年，地裂地陵，当其时，洪水滔天，浩浩怀山被淹。舜之时，大水更加泛滥，以至于当时的先民不得不拿出大部分精力和时间来治水，禹的父亲鲧也是治水专家，但因采取堵的办法，洪水再度泛滥，大禹子承父业，治水九年，而立夏。殷商时，大旱七年，赤地千里，饿殍遍野，人们易子而食，国家人口锐减，后几年又反复爆发洪水。在殷商一代，由于洪水，其国都也不得不五次搬迁。

西周后历史记载更仔细：在周朝统治的几百年间，最显著的灾害达 89 次，其中旱灾达 30 次，水灾达 16 次，蝗灾 13 次，地震 9 次，大歉收而导致饥荒 8 次，大霜雪而导致家破人亡、流离失所 7 次，大的冰雹 5 次。其中厉王 11—16 年（公元前 858—853 年）六年连续大旱，“浩浩昊天，不骏其德，降丧饥馑，斫伐四国”；幽王二年，西周山川皆裂。伯阳父曰：周将亡矣，昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡，今周德若二代之季，川源又塞，塞必竭，夫周必依山川，川崩竭之征”。

秦汉之时（公元前 440—375 年）旱灾 81 次，水灾 76 次，地震 68 次，蝗灾 50 次。汉武帝时，“四月，关东寒，郡国 40 余饥，人相

食”；三国两晋 200 多年 共有大灾难 304 次 南北朝 169 年 大灾难 315 次 隋朝 29 年 灾荒达 22 次 盛唐 289 年中 全国性灾害达 493 次，以至于唐太宗亲食蝗虫以示抗议；五代十国时间虽短，共 54 年 其间发生灾难 51 次 两宋前后 487 年，各种灾害达 874 次 元代享祚 163 年 各种灾害共计 513 次 明朝 276 年 发生之天灾超过了过去历代 计有天灾 1011 次 这在世界史上独一无二，一年平均 4 次 清朝 296 年 有天灾 1121 次 比明朝还厉害 民国 27 年 天灾达 77 次。中华人民共和国成立后 三年自然灾害 各种大地震 各种洪水，也是灾害频仍。

概括地讲，中华民族历史上所经历的灾难共有三个特点。

第一 普遍性。从时空上看 可以说是无处不灾、无处不荒、无年不荒、无年不灾。从有确切记载的公元前 1766 年（商汤 18 年）—1937 年，3703 年间 灾荒达 5258 次，平均每六个月遭灾一次；旱灾 1074 次，平均三年四个月一次。如果从汉朝算起，2142 年中，共有各种灾荒 5150 次，平均每四个月一次。其中旱灾 1035 次，平均两年一次 水灾 1037 次，也平均两年一次。

第二，继起性。同世界其他国家相比，中国之灾最重，往往是旱灾的时候伴有蝗灾 水灾过后又旱灾 雪上加霜 连绵不断 让人疲于奔命。

第三，积累性。中国历史上的每次大灾，周期相对较短，且多无补救措施，因天灾之猛使国民元气大伤，防灾之设施越来越废，旧的灾害影响未除，新的灾害又至，危机程度增加，灾荒之破坏力加大。

特别是黄河这条母亲河，既孕育了中华民族，也在很大程度上差点毁掉了它，真是成也萧何，败也萧何。黄河水患是中国历史上天灾之首 水质浊、水势急、水量多、水患骤、水道善移 从公元前二十三世纪到后二十世纪初 4000 多年时间里 黄河大改道 7 次 小决口 1500 次，每次改道与决口都是一次恐怖的大屠杀，是世界上

吞没生命财产最多的一条河流。而尼罗河的每次泛滥，灾害程度很轻，过后带来的是大片沃土。

上面讲的是天灾，这与中国所处的地理环境有关，具有主观不可抗性，但更严重的恐怕是人祸。中国是一个封建专制国家，专制所导致的“苛政猛于虎”现象历代愈演愈烈。还有更重要的一点，即战争所带来的灾难。中国历史上的战争达几千次，历史上很难找到一个相对长的和平时期。史载，汤十一年征而有天下，殷卜记载的战争 61 次，春秋 242 年共发生过 400 次战争，战国 248 年爆发战争 222 次，从公元前 221 年至公元 1920 年，史载的战争有 160 次。

中国是一个多民族统一的国家，而这种多民族的整合，都是以战争为背景展开的，三代之战是民族战争的第一阶段，魏晋南北朝的民族大迁移与少数民族的入侵，五代十国的民族融合，元与清的少数民族入主中原并一统天下，从长远来看，这些都有利于中华民族的发展，但是，大规模的民族融合是以万骨枯为代价的。同时，由于专制的横征暴敛，中国历史上爆发了多次农民暴动，每次暴动的结果是生产力的倒退与人口的锐减。

天灾加人祸，还有历史上的一些大瘟疫，使得我国历代人口死亡率达 25%，大量物质文化积累往往在一夜之间化为灰烬，后代又不得不重新开始重建过程。

以上的统计数字说明，从远古时代到今天，民族母亲的身上可谓“伤痕累累”，但无论经受多大的困难，中华民族不但没有消沉、灭亡，而且从小到大、从弱到强坚定地发展起来了，以一个巨人的姿态屹立在世界的东方。中华民族之所以历万难而不毁，首先得益于自身是一个具有强烈忧患意识的民族，使得整个民族能够居安思危、临危不乱，但是，如果一味忧患而无行动，就只能做“忧天”之“杞人”，不但不能挽救民族，反而会导致沉沦，因此，与忧患意识相伴的必然是自强不息的奋斗精神。

原始神话往往是民族精神最直接、最原始的反映。盘古开天辟地与女娲补天、后羿射日与精卫填海等等，最早最集中地表现了中华民族的自强不息的奋斗精神。我们先看一下远古的洪水问题，据专家研究，这个时期全世界确实爆发过大规模的洪水，五大文明都程度不同地受到了洪水的破坏，中国的女娲补天的神话，古希腊神话与《圣经》中的诺亚方舟的故事类似的故事在《古兰经》中与古埃及神话中都有。但不同的是不同民族面对洪水所采取的行动，在其他民族的神话中，都认为上帝或神造人并生成天地，之所以有大洪水，是因为人类没有按神的旨意行事，神就发洪水来毁灭人类，但在最后关头，神从人类中选取了一个最善良、最听神的旨意的人，让他乘坐神提供的大船渡过危机，再重新延续人类。而中国神话却不同，中国古人认为，天地乃盘古开天辟地而成，其后的洪水乃共工与祝融之战造成的“天柱折 地维绝 天倾西北 地倾东南”，而当洪水泛滥之时，曾经“传土造人”的人类始祖女娲，“炼五色石以补苍天 断鳌足以立四极 杀黑龙以济冀州 积炉灰以止淫水 苍天补 四极正 淫水涸 冀州平 毒虫死 颛民生”（《淮南子》）。

夏之大禹，为了天下苍生，抛弃个人恩怨（父亲因治水不利被杀）丢下孤儿寡母；在外九年 三过家门而不入”其烁烁之精神令人钦佩。周人以弱小民族而君临天下，自强不息精神起了很大作用。并在随之产生的《易经》中加以详细阐述“乾坤 其易之门也”也就是说 掌握了乾坤两卦的要义也就从本质上把握了《易》的基本精神。乾“大象”说：“天行健 君子以自强不息。”关于自强不息的具体内容，此处不做过多论述，因为本书后面的民族性格部分要专门论述。用张继的话说就是：“为天地立心 为生民立命 为往圣继绝学 为万世开太平。”正是因为“我们自古以来就有埋头苦干的人 有拼命硬干的人 有为民请命的人 有舍身求法的人 虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩饰不住他们的光

辉，这就是中国的脊梁”（鲁迅），才使中华民族历经百难而不倒。“文王拘而演周易 仲尼厄而作春秋 左丘失明厥有国语”这不正是民族精神的精髓所在吗？从文化上讲，“人能弘道，非道弘人”，中国文化的“道体”、“本体”均与人的“心性”相连而非另一存在，“本体”即在人的“心性”中 所以“道”靠人来光大 而人却不可依赖任何外物（包括道）来光大自己。中国文化中的各派中的“天道”均由“人道”提升建立而成 由“伦常日用之道”上升为“于穆天命”的“道”。这提升当然是一种“假设”和“约定”但又不能说它是“假设”、“约定”相反 为了它的神圣和尊严 必须说它是“先验”、“先天”不需要推理而由良知和顿悟去认识 但它毕竟又不是人格神。因此 值得注意的是 这种“假设”和“约定”使这本体和人生具有十分浓厚的悲剧性质。人生一无所本，被偶然扔到此世间，无所依归（因为没有人格神）只能自己去建立依归、凭据和根本 比起有一个外在的上帝，这岂不更悲苦、更悲怆、更艰难？充满人文精神的中国乐感文化，其实有这一深层的悲剧基础，而并不是“忧乐融融”的“喜陶陶”。但这一要点一直没有得到充分解释 悲剧性的基础经常被引向敬畏“天命”的准人格神方面，或被引向“忧患意识”的社会政治方面。为了对待这个本体悲剧，《周易》便赋予宇宙、人生以积极的意义，一切“天行健”、“天地之大德曰生”、“生生之为易”等等都不是理智所能证实或论证的，它只是人有意赋予宇宙以暖调情感来作为“本体”的依据 即“有情宇宙观”这就是“自强不息”的本体依据。中国没有像基督教或伊斯兰教那样的宗教，对人格神，绝大多数士大夫知识分子经常处于似信非信之间，采取的仍然是孔老夫子的“敬鬼神而远之”、“祭如在 祭神如神在”的态度，因为无人格神的设定信仰，人必须在自己的旅途中去建立依归、信仰 去设定“天行健”并总是“知其不可而为之”没有任何外在的拯救、希冀和依托，缺乏宗教性的皈依或指归，因此其内心之悲苦艰辛、经营惨淡、精神负担更重于具有人格神的文化。中国实

用理性之所以强调韧性精神、艰苦奋斗，中国之乐感文化之所以不肤浅庸俗，其故在此。

三、厚德载物与民族精神

在中国历史上，中华民族经受了数不清的天灾人祸，但我们的先人从没像西方文化那样，坚持二元论，强调天人之分与对立。西方人总是在物质与精神、主体与客体、自然界与人类的对立中东摇西摆。就是在宗教领域，他们也为了所谓的上帝与人、灵与肉、三位一体等问题争论不休。中国文化虽然也有天人之分、人定胜天的思想（如荀子），但绝不是强调二者的对立，而主要是强调“天人合一”。在中国文化看来，人不是什么上帝的造物，而是自然的产物，人与自然本来就是一体的，所以人只能以顺应自然为主，这是一种“物与”精神。在民族之间的关系上，虽然中国历史上少数民族多次入侵，包括近代的西方列强的入侵，给中华民族带来了极大的灾难，但中华文明始终以博大的胸怀来承受这一切，中国历史上的民族歧视是全世界最弱的。在文化同化与顺应方面，中国文化的包容性也举世无双。这一切都得益于《周易》所提出的“厚德载物”的精神：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆，含弘广大，品物咸亨”；和“实生物，同则不继”这一精神是中国民族精神中很重要的一方面。下面分三个方面加以论述。

（一）在人与自然的关系上，强调“天人合一”。

“天人合一”这个成语的出现很晚，是北宋的张载提出的，但这种观点古已有之，最早出现在《周易》中。它认为天与人是有区别的，人是自然的产物，但自然规律与社会发展规律在本质上是一致的，这正像每个人都是父母所生一样，人人都应该孝顺老人，而人是自然的产物，不也应该顺应自然吗？古人曾提出有五种存在必须人人敬之——天、地、君、亲、师，而天地排在前面，孔子提出的“唯天为大，唯尧则之”正是此义，下面仔细分析一下它的几种含

义。

第一“天人合德”是“天人合一”说的第一种形式。《易传》认为“天地之大德曰生”即是说天地自然的本性是生生不息的。圣人追求的基本理想是按照“生生”之德来成就“盛德大业”才能达到“先天而天弗违，后天而奉天时”的人与自然和谐境界。“圣人法天而立道”，“圣人尽人之道而和天道”都是此义。既然这样，人就应该把仁爱精神推广到自然中，孟子根据“人皆有不忍人之心”的人性论，通过“仁者以其所爱及其所不爱”的方法，将“亲亲”、“仁民”的道德扩展到一切生物身上，提出“君子之与物也，爱之而弗仁，于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”、“恩足以禽兽”、“君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死，闻其声，不忍食其肉”（《孟子》），舜之为君子也，其政好生而恶杀，是以四海承风，畅于异类，凤翔麟至，鸟兽训德，无他也，好生故也。（《孔子家语》），在此基础上，孟子又提出了“取物以顺时”的观点，即按照生物的生长发育规律，在合适的时候取物；“不违农时，谷不可胜食也，数罟不入污池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也，是使民养生丧死无憾也”（《孟子》），对于破坏生态环境的，要从法律上予以制裁；“善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱，任土地者次之”。这里，孟子并不反对“土地辟，田野治”，只是反对盲目开垦荒地，无限地消耗地利的做法（如李悝、商鞅等人）把他们与好战者、合纵连横者皆视为罪人，理应受到法律制裁。

荀子继承和发展了孔孟的生态思想，更加系统地阐述了以“时”保护自然资源的理论，指出：

圣王之制也：草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长，鼃鼃鰕鳊孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长，春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也；污池渊沼川泽，谨其时禁，故鱼鳖犹多，而百姓有余用也；斩发养长不失其时，故山林不童，而百姓有

余材也。

他和孟子一样，明确地把自然保护分为三种类型：一是森林资源及其保护措施，二是动物资源及其保护措施，三是农业资源及其保护措施，构成了一个完整的自然保护体系。在此基础上，还要设立专门的环保机构和官吏，认真贯彻与执行自然保护条例，才能达到“万物皆得其宜 六畜皆得其长 群生皆得其命。故养长时 则六畜育 杀生时 则草木殖”的“天人合德”的理想境界 才能做到“亩数盆，一岁而再获之”，这里描绘得完全是一幅农业社会中的自然生态良性循环的蓝图。

后代的统治者根据上述生态伦理思想，颁布了许多有关生态保护的法令，如汉宣帝在公元前 63 年夏“令三辅毋得以春夏捕巢探卵 弹射飞鸟”南北朝时 宋明帝于公元 467 年明令禁止不按季节捕鸟者罚；北齐后主于公元 569 年发布命令，禁止用网捕猎鹰、鹞和观赏鸟类；唐高祖于公元 618 年下令禁献奇禽异兽；宋太祖于公元 961 年下令禁止春夏捕鸟射鸟；辽代道宗于公元 1056 年颁布命令，禁止鸟兽繁殖季节在郊外纵火等。

《周易》倡导的这种“天人合德”的生态保护观念 在今天也有非常大的实用价值，我们一定要从中吸取合理思想，搞好我们的生态保护。

第二“天人万物一体”是“天人合一”的最高境界。“三才一体”的思想在《周易》中已有明确的阐述 宋儒在此基础上吸收了墨家的“兼爱”思想 庄子的“天地与我并生 万物与我为一”以及惠子的“泛爱万物、天地一体”的观点 提出了“天地万物一体”之说 使“天人合一”思想更加成熟。

1. 从本体论上看 所谓“天地万物一体”其义指人与天地三才是“一气相通”的大系统，“人但为物中之物”，都是气的产物。“乾称父 坤称母 予兹貌焉 乃浑然中处。故天地之塞 吾其体 天地之帅 吾其性。民吾同胞 物吾与也”(《正蒙》)这就是著名的

“民胞物与”观点 王阳明认为：“风、雨、露、电、日、月、星、辰、禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体。故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾；只为同此一气，故能相通而。”（《传习录》）这就是说，从本体论的角度，宋明学者认为，天地人三才同源于一气，互相构成息息相通的有机系统，而气是三才统一的基础。进一步讲，在宋明儒者看来，人不过是宇宙中的一物，那么，人与天地万物的关系就不是主人与奴仆、征服者与被征服者的关系，而是“民胞（同胞）物与（伙伴）”的平等和谐关系。现代生态伦理学的创始人、美国著名学者奥博尔特在《大地伦理学》中阐述了同样的观点：“大地伦理学改变了人类的地位，从他是大地——社会的征服者，转变到他是其中的普通一员和公民。”奥佩西在《未来的一百叶》中指出：“对生命的保护和对其他生命形式的尊重，是人类生命的素质和保护人类两者所不可缺少的重要条件。”这些不过是上述宋明学者观点的翻版。

2.从心性论上看，所谓“天地万物一体”是通过人心固有的仁爱之性的扩展，从而把天地人三才组成一个有机的整体。张载认为：“大人者，有容物，无去物，有爱物，无殉物，天之道然。天以直养万物，代天而理万物者，曲成而不害其有，斯道尽亦。”（《张载集》）程颢则指出：“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间品物万形为四肢百体，夫人岂有视四肢百体而不爱者？”（《河南程氏遗书》）王阳明则在此基础上全面论述了这一观点：“大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也；孺子犹同类也，见鸟兽之哀鸣，而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也；鸟兽犹有知觉也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也；草木犹有生意也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也；是其一体之仁也，虽小人

之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者，是故谓之明德。’《传习录》又说：“人是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有个渐，所以生生不息。惟其渐，所以便有个发端处，惟其有个发端处，所以生，为期生，所以不息。譬之木，有根方生，无根便死。无根何从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心意发端处，如木之抽芽。自此而仁民，而爱物，便是发干生枝生叶。”同上。但是，这里我们要注意，中国古人所说的爱并不是完全平等的：“禽兽与草木是同爱的，把草木去养禽兽，又忍得；人与禽兽是同爱的，宰禽兽以养亲，与供祭祀，宴宾客，心又忍得；至亲与路人是同爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得。盖以仁民爱物，皆从此出。”同上。王阳明这种观点在今天很有现实意义，基督教的博爱及人不及物，佛教的终生平等虽然彻底，但无现实意义。用现代的话说，大自然中的任何生物都具有天赋的内在价值，拥有生存权利，人应该像敬畏自己的生命那样敬畏所有具备生存权利的生命，人虽为宇宙之最贵者，无故杀死动植物却是不道德的，应把博爱精神推广到一切生命身上，尽量减少对自然的破坏。

3 从境界论上，所谓“天地万物一体”就是一种无私的“大我”境界。在这种“大我”的境界中，不只觉悟到自己是社会的一员，“其视天下之人无外，内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，一遂其万物一体之念。”（《传习录》）而且更觉悟到自己是宇宙的一员，“君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川草木鬼神鸟兽也，莫不有以亲之，一达我一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体。”（《大学问》）所做之事，不但有益于社会，而且也有益于天地万物。在这种境界中，“我”已不再是自私自利的小我，而是视天地万物为一体的大我。具有这种境界的仁者，首先对社会有一种强烈的“拯救”意识。王阳明认为，人既然“有见其父子兄弟之坠溺于深渊者，呼号匍匐，披悬崖壁而下拯救

之”，是以每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。”（《王文成公全书》）他的后学王艮不但继承了他的“视民如伤”、“以四海穷困为己任”的社会拯救意识，而且进一步将这种“拯救意识”推广到宇宙中，以博爱精神来拯救“奄奄若死之状”的天地万物。这种精神，不正是现代社会所需要的吗？

（二）在民族关系上追求和睦相处。

《乾象》：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”中国是一个多民族统一的国家，中国历史大体上有五次大的民族融合：春秋战国至秦的民族融合，两晋的民族融合，五代的民族融合，元的民族融合，清的民族融合。同其他国家一样，中华民族的融合是以自然融合与战争融合两种形态为主，并以战争形态占主导。不同的是，其他国家的民族融合很难长久，而且往往是一个民族对另一个民族的驱逐与消灭、落后文化对先进文化的毁灭，欧洲的文艺复兴正好说明了古希腊罗马文化在古代被异族抛弃的事实；最典型的是犹太民族的历史性遭遇，犹太的所罗门王朝辉煌于公元前十世纪，离现在差不多三千年了，如果再往前追溯，早期的犹太文明离今有 3800 多年了，从摩西带领部属出埃及起，也有 3300 多年了。犹太民族的伟大之处在于其神奇的文化创造力，但命运偏偏对这个伟大的民族很不公平，居然有那么多巨大的灾难接二连三地降落到他们头上，驱逐、杀戮、破坏、奴役永远跟着他们，怎么也摆脱不了。公元六世纪，犹太王国遭古巴比伦洗劫，从国王而下数万人被押往巴比伦，成为历史学上的一个专有名词：巴比伦之囚。从公元一世纪开始，罗马人一次次攻陷耶路撒冷，犹太人不分男女老幼被惨杀无数，剩下的只能逃亡异乡。至 20 世纪，希特勒还在欧洲屠杀了 600 万犹太人。圣城耶路撒冷曾在战争中毁灭过 8 次，即便成了废墟，毁城者还要用犁再犁一遍，不留任何让人怀念的痕迹。另外的情况是，一个强大的帝国，通过

武力征服了别的民族，但这种统一很短，分裂和独立占主导，所以无论是希腊联邦还是罗马帝国，也不管是土耳其帝国或是阿拉伯帝国，都是短命的存在，这从根本上说明了上述国家的民族融合是如何艰难。为何如此呢？主要在于民族文化与宗教文化的差异，在于这种文化本身缺乏宽容性，从好的地方讲，这种文化背景有助于形成独立的现代国家，但很难形成多民族统一的国家，欧洲的小国林立与前苏联的最终分裂，充分证明了这一点。

中国则不同，中国是一个多民族统一的国家，历史上虽然有多次的分裂，但大一统的观点始终占主导地位。在中国历史上，“夏夷”关系一直是一个重大的历史话题，远古时代，本无华夏与戎狄之分与对立；“华夏”两字均不见于卜辞，夷、戎、狄三字也非后来之含义；“华”“蛮”二字始见于金文；“华夏”二字首见于《左传》、《国语》。周人为了抬高自己的身份，自称“有夏”，实际上周人本身就是西戎。周建国后，因为自己强大了，便瞧不起同源同族的“西戎”。但即使这样，春秋时代所谓“蛮、戎、夷、狄”与“诸夏”之间，并无多大区别，大致都出自古代的各姓氏族，居地犬牙交错，当时国际社会重要的 23 国，居于四夷的 10 国，占 43.5%，吴、越、楚、秦先后成为霸主，中原只有晋、齐强大，总的势力还不及四周国家。不过，当时的中原文明已远远高于四周文明，后来齐桓公为了霸业的需要，首次提出了“尊王攘夷”的口号，以号召中原各国共同对付四周国家，虽然后来还是西戎的秦统一了中国，但是，“夏夷”之分从此开始。

《礼记》：“中国戎狄五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣；南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣；西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣；北方曰狄，衣羽毛穴居。”这种解释仍着眼于生活方式的差异，鄙夷的味道并不重。但到后来，随着统一王朝的建立，周边国家的入侵成为大患，所以华夏之分就越来越明显，并被中原民族所认同。东汉的《说文》解释五边时有了

新的含义：“羌，西戎，羊种也，从羊儿，南方蛮国，从虫，北方狄，从犬，东方貉，从豸。”从此形成了中国历史上特有的“国际秩序”，即以中原各国为天下之中心，中原王朝皇帝为天下共主这样一个文化观念。

中央集权的郡县制封建王朝自秦汉建立以后，历经隋、唐、宋、元、明、清各代，中国与四夷的关系，俨然成为君臣等级关系。中央王朝与藩邦各国之间，便以华夷等级观念为基础，建立起一种特殊的“国际”秩序，即华夷等级秩序。根据这种秩序，中国皇帝与士大夫把向四夷藩邦属国传播高度繁荣的儒家文化，视为儒家“加惠四海、视民同仁”的道义上的责任。而万邦来朝的兴盛政治场面，也足以宣扬中国封建王朝“仁声义问、薄极照临”的统治权威。这种状态反过来也有助于巩固自己在国内百姓中的威望和权势。另一方面，长期以来崇拜儒家礼乐教化的、处于中原王朝统治之外的藩邦属国的统治者，也乐于充当臣仆的角色，并以向中央王朝进贡方物为代价，获得与中原王朝互通贸易与吸收儒家文化营养的好处。

为了维持这种关系的等级性和稳定性，中央王朝为周边属国规定的朝贡礼仪是非常严格的。藩邦属国应定期或不定期地派遣使者，向天下共主——中原皇帝献上该地出产的各种珍奇礼物。使者作为本国国君的代表，按预先规定的礼仪，向中原皇帝行“以臣事君”之礼，用以表示归顺的诚意。中国皇帝则应按规定的规格，给予相当优厚的赏赐，作为天下共主对属国归顺诚意的酬报。总之，中原王朝与外邦之间的“国际”关系是严格按照三纲五常所要求的“君臣”方式表现出来的。现代意义上的国际观念，以及古希腊罗马的古典国际观念，是古代中国人所不曾梦想的。这种民族关系理念，导致了以下结果。

1. 和平意识。综观世界五大文明，延续至今的只有中华文明，之所以如此，战争的破坏力是最根本的。翻开历史，我们会发现，

每一个文明的发祥地，在地理位置上几乎都被落后所包围过，先进文明的高态势使得它既是奇迹，又是孤独，既强大，又脆弱。繁荣强大使野蛮势力眼红，高雅脱俗又使野蛮自卑，因此野蛮总会不断地向文明开战。在古代冷兵器时代，战争的胜负很大程度上取决于体力的高低，文明民族往往在体力上输于野蛮民族，因此很容易在野蛮民族的进攻下破碎。当文明的力量吸取了太多的血泪教训后，也会主动出击，开始是想以野蛮对野蛮，久而久之，远距离征战成了某些文明的癖好，短期内它们往往变得强壮。但是，任何军事远征都是一种文化自杀，因为它虽然摧残了落后文明，也异化了自己的文明。请看在中国商代，埃及已远征了西亚；在孔子时代，波斯已远征了巴比伦和埃及；即使到了屈原时代，希腊的亚历山大还在远征埃及和巴比伦；而且无论是波斯还是希腊，都已抵达过印度。中国也打仗，大多只是内部争权，或扫荡周边的匈奴之类，即使这种远征，也与其他文明不一样，不是毁灭性的扫荡，而主要是通过战争把先进文明输入到落后文明中。我们民族的第一图象是长城，它只不过是一个护墙而已。天下共主的观念虽是一种民族不平等的表现，但它却带来了一种和平意识。中国古代的君主都不喜欢远征，中华文明从根本上主张和平自守，“杀人亦有限，列国自有疆，苟能制侵凌，岂在多杀伤”（杜甫），即使隋炀帝对高丽的失败远征及唐太宗的征讨，都没有对当地的文明起破坏作用，相反的是，古代所形成的“兴灭国，继绝学”思想，使得中国古代的君主们，在帮助别人平定叛乱或入侵后，会主动扶持原有统治者继续执政，或帮助其后人登位，这种事情在春秋战国时最普遍，即使到了明朝，还主动发兵帮助高丽平定内乱，完成任务后马上退出，不附加任何条件。尽管春秋仍有“大复仇之义”，但自从《周易》确立了包容精神以后，后世毕竟讲的和做的很少了。只有在抵抗落后民族，仍是以文化来定“先进”和“落后”，入侵时，才大张“夏夷之防”，剩下来的只是子报父仇的个别案例，较少有大规模的种族屠杀。

这应视做中国历史和中国文化的一个重要现象。当然中国历史上用暴力屠杀少数民族的例子也存在，包括王阳明的“事功”和乾隆皇帝的“十全武功”但就总体来说，自秦汉至清的两千年间，汉民族以其文化自然而非暴力地同化少数民族，乃其主流。包括“五胡乱华”和“满族入主”，其结果均由被统治被压迫的汉民族最终同化其统治者和压迫者，竟可以使后者失去原有的文字、语言、文化等，所以“中国的”、“中国人”是一文化概念。今日中国人的血管流的已不是纯粹汉族的血液，与希特勒的纳粹观念相反，汉文化的历史事实可以驳倒各种种族主义。所谓的特例不过是成吉思汗的横扫欧亚，但后来的元朝只不过是其中的一个汗国，成吉思汗也只是蒙古族的可汗，并不代表中国文化，从那时起形成的“黄祸”说与中华文明毫无关系。中国自古以来一直实行防守为主的国防战略，即使反击外来侵略，也是有理有节。时至今日，某些反华势力心怀叵测地宣扬所谓“中国威胁论”，既是对历史的无知，更是害怕中国的强大，从而不择手段地挑拨离间。

在中国历史上有一种现象必须加以分析，即和亲，过去我们的教科书的观点，和亲是一种耻辱。对此我不敢苟同。因为在古代，婚姻的基础就是双方的势力，是政治、经济、军事等各方面在某种程度上达到一种平衡的体现，是双方讨价还价的结果。正因为如此，堂堂金枝玉叶远嫁万里之外连语言也不通的“番邦”，这种以华夏为中心、中原皇帝为共主的汉人看来多少有点屈辱的行为，恰恰发生在国力十分强大、在边境上耀武扬威的汉朝和唐朝，如汉朝的王昭君、唐朝的文成公主和亲，清朝在康熙帝时也采取过和亲政策，而在对外战争中屡战屡败的南宋、明末反倒没怎么听说。汉唐的势力当然远远高出边境的“番邦”，但面对挥之不去的骚扰，长期的劳师远征与嫁出一个身份暧昧的公主，后者的成本显然要大大低于前者；而娶一个大国公主的荣耀及实惠，也足以超过边境上的抢掠所得（况且这种抢掠既有危险又不稳定），双方正是在这里达

成了平衡。相反，南宋、明末这样积弱的朝廷，已是可以任意宰割的肥肉，早失去了和亲的资格。金国打进汴京，将宋朝宗室全抓到金国，公主配给贵族，狼主、王子已不屑了为妻，他们再向宋朝求婚才是傻瓜呢。因此，和亲是对双方都有利的事情，更体现了一种和平共处，是一种典型的和平意识。

还有一种现象需要重新评价，即和币政策。历史上的一些军事势力明显弱于周边少数民族的王朝，在强大的军事压力下，不得不与入侵中原的少数民族政权达成一种带有不平等内容的和约，无非是双方以兄弟相称，中原王朝每年定期给对方大量的金钱、物资，南宋最为典型，石敬瑭的儿皇帝不在此列。过去的教科书称此为“丧权辱国”，显然有失公允。首先，这种政策不过是中华大民族内部的事情，不能随便上纲上线；其次，这种政策实际上也是一种暂时平衡的结果，对中原王朝来讲，经济上的损失带来的是边境的安定与人们的安居乐业。对军事势力超过中原王朝的少数民族，要完全战胜中原王朝也很不容易，即使暂时一统天下，也很难长久，元的失败充分说明了这一点。于是不如从经济上获得好处，双方于此达成了平衡。赵翼在《廿二史札记》中指出：“宋之为国，始终以和议存，以不和议亡”；澶渊盟而后两国享无事之福者且百年，元昊跳梁，虽韩范名臣亦不能制，亦终以岁币饵之，而中国始安枕。当北宋强盛已如是，况南宋乎？”宋太祖雪夜访赵普后，制定了先南后北的对外战略，以北汉为中间来缓冲辽金与宋的冲突。宋太宗为了保持自己的皇位，宣称“国家无外忧必有内患，外忧不过边事，皆可预防，奸邪公济为内忧，深可惧也”，于是不断发动对外战争，以转移矛盾，结果以大败而终。到宋真宗时，契丹发动大规模入侵，最后以签订澶渊之盟为结束。我们认为，以澶渊之盟为标志，中原王朝与外族的势力达到一个平衡点，此后宋辽不加兵120年，这是不是一种很理想的结果呢？宋代远承汉唐，近启明清，是中国历史的重要转折时期。它改变了汉唐社会开拓外向、宣

武播文为特征的体制，而代之以强内虚外、沉潜内向的文治靖国战略为特征的体制。

当然 这个问题还有另外一方面 即“粉饰意识”。中国人有着超过一般的忍辱负重的能力，确实，跟西方民族相比，五千年来的含辛茹苦的中华民族对痛苦的承受、包容、化解能力真是无与伦比，以至于西方的历史学界有了一个著名的比喻：当外来民族征服中国时，就像一把匕首刺进水中，似乎没有反抗的力量，却同时有一刀刺空的感觉。这种现象正与“厚德载物”精神有关，其积极的方面是对痛苦的升华与超越，化悲痛为力量；消极的方面是在粉饰中忘记了痛苦。几百年来，一提起宋、辽、金之间的战争，民间耳熟能详、津津乐道的杨家将、岳家军乃至梁山好汉的赫赫战功，是兵围幽州、直捣黄龙，是萧太后自杀、金兀术气死，宋对辽的卑躬屈膝却很少有人提及。但不管怎样，正是这种容天下的民族精神，造就了今日多民族统一的大家庭。

2.尚杂意识。在文化意识上 强调“尚杂”、“天下殊途而同归，一致而百虑”，是一种典型的文化包容主义。在世界文化史上，不同民族之间的文化交流大致可以分为三种模式：多向交汇型、单一辐射型、选择吸附型。多向交汇式文化交流的特点是，主体承认其他文化作为对等的异质文化实体的存在，在平等基础上彼此进行交流。单一辐射型文化交流的特点是，一种高势文化向低势文化的单向传播，是高势文化对低势文化的同化过程。选择吸附式文化交流的特点是，低势文化主动学习高势文化的先进部分，然后结合自己原有的文化加以创造，形成一种崭新的文化。

文化是否具有包容性与创造性，是文化能否以独立形态长存于世的两个最根本的要素。世界五大文明，除了中华文明之外，其他文明都衰落了，人类的古文明除了被远征的马队拖垮、被野蛮的战火烧毁、被无序的乱脚践踏、被纷争的怒气掩埋外，缺乏包容性与创造性是导致这些古文明衰落的自身原因。文明需要研究，因

此又极易钻牛角尖；文明需要自重，所以又极易排他；文明需要传播，却又极易夸张，这一切都会造成迷昧，而这种小小的迷昧如果膨胀过度，就会变成自我毁灭的灾难。这种情况集中体现在一些宗教狂热上。

大凡高层文明多以理性为基石，包括宗教在内，特别是在宗教创始时期，但时间一长，信徒一多，就会在内外争斗中发生蜕变，尤其在编制神话、排斥异端、约束行为、解释教义等方面极可能走向极端，甚至发动宗教战争，有时在同一宗教内部也血流成河，真是惨绝人寰。试想人类历史上有多少尸横遍野的场面与宗教战争和宗教征服有关？古代文明遭受最大损害的莫过于宗教战争，这是因为，宗教战争是一种文明扫荡，为此，连印度靠宗教征服而掌权的莫卧儿王朝的统治者阿可拔大帝都天真地期望各派宗教联合成一个新的宗教，但这个理想从来没有实现过。我们只要看一下中世纪的十字军东征、原教旨的恐怖主义，中东的民族与宗教冲突，都会触目惊心。这样的看法是否抹杀了宗教间的互相交流？客观地讲，各种宗教之间也是互相取长补短的，如佛教对印度教的批判与继承，道教对佛教的思想的改造与运用，等等。但是，可悲之点在于，某种宗教即使吸收了别人的成果，也绝不承认，反过来污蔑他人为剽窃者。而且，宗教最易追求所谓“纯洁性”与“唯一性”，并把其他宗教当成“异教”，必欲除之而后快，再加上现实利益的驱使，导致了历史上频繁的宗教战争。即使在同一宗教内部，也会因为利益的分歧、对教义理解的差异等导致流血冲突。这是缺乏包容性的典型表现，即使以宽容为宗旨的佛教，也免不了各种冲突，遑论其他。

很可悲的是，除了中华文明之外，其他文明都与宗教息息相关。文明越伟大，就越有理由保守，而保守又是违背文明的本性的。文明的本性是建立一种维护创造的秩序，保守留下了秩序，丢掉了创造。这种情况往往无可避免，因为多数古代文明的发达都

与专制君主的支持有关，不管是对内的政治需要还是对外的征战和自卫需要，都会导致文化的保守状态。例如埃及文明，一开始就缺少理性思维，沉醉于自负的神秘。当它以庞大的雄姿切断了外部世界充分理解的可能，这种保守性就从根本上切断了自己的延续使命。统治者只希望自己以木乃伊的方式长存于世或再度复活，却没有对文化的发展做出安排。这些霸占了文明主宰权的法老们又喜欢穷兵黩武，早在公元前十五世纪就已称霸西亚，这对自己神秘的文明结构无益。等到地中海贸易中心北移，它就失去了往日的光辉，但不远不近的地理位置又使它成为波斯人、希腊人、罗马人、阿拉伯人轮番讨伐的对象。昔日的光辉使每一个占领者都力图割断它的历史，结果几度下来，古文字无人能识，古文献无人能懂，本体文明几近消灭，只剩下尼罗河西岸一些据称纯种的“法老人”后代在不断地修复着祖先陵墓供外人参观。

在四千多年前就已充分成熟的两河文明以商业为主干，并从商业文明中引发出了《汉谟拉比法典》为标志的法律文明。但这种文明整体倾向实用，缺少深厚的人文基础，也就是缺乏一种包容性。结果精神单薄、道德失控、享乐至上，文明更多地表现为财产的分配与争夺，因此诱发大量战争。农业文明、游牧文明对商业文明的毁灭是不留余地的，彼此的报复更是比赛残酷。在很长时间内，巴比伦、亚述等地已无文化良知，触目皆是非人的行径，这真是对汉谟拉比的极大讽刺。两河文明把由商业推动的数学、天文学成果曲折地留给了后人，但在文化的原产地，战争首先摧毁一切高层文化，然后又无情地剥夺了这个民族中最勇敢、最健康的生命。由于缺乏包容性，两河文明在外来的冲击下无法生存，而低势的入侵文明本身同样缺乏宽容，必欲毁之而后快。在这种背景下，两河文明中的创造者与创造力已不存在，最后只剩下一大堆失去文化创造力的微弱躯体去承受一切。

希伯来文明崇高而充满忧伤，坚韧而缺少空间，从一开始就处

于动荡不安的流浪之中，因此把宗教当成了自己的疆土。但是这种缺少实际疆土的文明终难建立起真正属于自己的大格局，可以渗透广远却又处处受制，永远处于自己图存的紧张之中。然而也正是因为缺少实际疆土，它也不容易像其他文明一样土崩瓦解，而总是前景难测。时至今日，只要打开电视，几乎每天都有中东的新闻，以色列与巴勒斯坦的流血冲突旷日持久，永远的仇视、恶性循环的报复、没有宽容的不共戴天，让和平的曙光从未升起，缺少宽容的两种文明难道就这样永远打下去？

波斯文明有所不同，它主要是靠着两个伟大君主的个人魅力才彪炳于世的，如果没有居鲁士与大流士，它很难跻身几大古文明，但这种天才的私人霸业，根本不可能继承和延续，他们身后剩下的只是一派充满脂粉气的昏庸与无能，而今日的伊朗早已是外来文明的天下，很少有人记得古代波斯的赫赫雄风。

至于印度——恒河文明的衰落，除了战争与无序之外，从内部原因上看，与宗教有很大的关系。轻视生命、厌弃人世、不负责任，甚至连腐朽、恶浊和暴政都能容忍，这种宽容度确实很大，但没有创新力与无原则的宽容，只能大大降低文明自身的力度，以至于良莠不分；当智慧程度很高的佛教也终于被剥蚀之后，它就自然沦为被统治者。外来的暴力使低层的贫困群体的苟且偷生愈加蔓延，大量的人群无视正常的生命价值、生活质量和社会进步，而只考虑死后的事，把现实人生过得一塌糊涂。在北非和西亚的一些地区，尤其是南亚，那些庞大的极度贫困的群体的生活方式，完全不像我们所见的贫困，而是表现出一种漠然于教化和劝谕的故意，这显然已不全是经济与政治原因，而与宗教的长期误导有关。作为一种巨大的滞后力量，它已经一再造成了自己民族的文明衰落，而且还会继续抑制和毁损其他文明。这样说并不是否定曾对人类历史做出过巨大贡献的宗教精神，这些宗教精神曾开掘了人类的高贵品质，协调了人与自然的关系，创造了灿烂的艺术天地。

中华文明的基本面也是相当保守的，这使它危机重重，但是，它又隐藏着一种内在弹性，使保守不至于达到摧折的程度。这种内在的弹性就是‘和而不同’的包容精神以及‘中庸之道’的平衡原则。这正是《周易》的两个最基本的精神。这种精神原则既避免了极端，又避免了排他，使中华文明一再从危机中脱身而出。中华文明缺少崇高的宗教精神，这是事实，却也因此避免了宗教迷昧的全方位侵害。这也是《周易》的基本精神。它所影响的中国文化自古至今都‘重实际而黜玄想’，从内容到形式都强调诚实入世、经世致用，很少追求彼岸世界的飘渺图像，因此也摆脱了离开此岸世界后淹没在水中的危险。

中华文明一个很大的特点就是周期性震荡，这种文明曾经遭受过来自多方面的各种冲击，每次大的冲击虽然引发了原有文明的巨大危机，包括在世界史上绝无仅有的频繁的改朝换代，但都没有摧垮中华文明。这种冲击包括三方面：低势民族与文明的入侵与入主中原，平等文明的同化与融合，高势文明火与剑的洗礼。

先看一下低势文明的冲击。上面已谈过古人在民族问题上的宽容性与和平精神，这只是问题的一方面或消极的方面，从积极的方面来讲，这些所谓的“野蛮人”却给处于僵化状态的华夏文明带来了新鲜的血液。没有四夷的问鼎中原，就不可能带来春秋战国的文化黄金时代，没有三国两晋的民族大融合，怎能出现盛唐景象？唐末五代，武人割据天下，长枪指挥政治，宋初开国之君鉴于武人政治的危害，开始建立起一套不同于汉唐的体制，改变了汉唐社会开拓外向、宣武播文为特征的体制，而代之以强内虚外、沉潜内向为特点的文治靖国战略。这种重文轻武的国策，使得“白面书生”几乎成了宋朝各级官员的典范。连范仲淹这样的名将也对喜欢谈论兵事的青年张载说：“儒者自有名教可乐，何事于兵。”加之中国封建专制体制在宋朝达到完善，这个王朝的官员几乎不再有多少宏大的气魄和广阔的想象力了，他们在这架专制的机器上运

转 仿佛得了严重的“贫血病”。特别是南宋后期 偏安一隅、苟且偷生、歌舞升平，创新力损失殆尽。蒙古人的入主中原，虽说是属于文化上相对落后的民族统治文化上比较先进的民族，但也可以看做是给因高度文明而患上了“白血病”的汉民族注入了新的血液。

中国自汉以来，各代的更迭多受北方草原民族的掣肘。这些草原民族 愈是靠近文化中心的愈弱 愈边缘的愈强 故辽胜宋 随之北方的金胜辽 更北方的元胜金 待元灭明立 汉又光复 但明又为清所灭。北方草原民族充满活力，一次次入侵中原，发生无数次抗争、激斗、交融、同化 实际上也给古老的民族注入了新的元气和种性，“只有野蛮人才能使一个在垂死的文明中挣扎的世界年轻起来”（《家庭、私有制和国家的根源》）如果说汉民族对少数入侵民族做出了“文明其精神”的努力的话 那么 入侵中原的少数民族也对汉民族做出了“野蛮其体魄”的贡献。在几千年历史长河中，形成于北方的草原游牧部落，似乎成为东亚大陆的政治、经济、文化变动的主要动力。

再看一下平等文明的冲击，这里主要是指佛教对中国文化的冲击。佛教是以“苦、集、灭、道”为基本理论 以“人皆可以成佛”为号召的宗教，释迦牟尼与孔子处在相同的时代，而佛教进入中国应该在东汉时期。经过三国两晋的社会变动与民族融合，唐朝时佛教开始兴旺起来，唐朝开国皇帝因与老子同姓而尊道教为国教。道教乃土生土长的中国式宗教，最早从五斗米道发展而来，后成为东汉末年农民暴动的理论纲领，本来不过是迷信的大杂烩，后来为了装点门面，把老子拉来作为道祖，以期抬高自己的身价，在体系逻辑严密、思维发达、雄辩有力的佛教面前 道教面临生死存亡 因此不得不从理论上进一步加工，并编造了诸如《老子化胡经》等书来攻击佛教。中国历史上，佛道两教从相遇起就一直在斗，并发生过几次大规模的冲突，有时甚至不得不由皇帝出面调停，但后来则

慢慢和平共处。

受冲击最大的应该是儒学，自从汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”以来，儒家思想开始成为统治阶级的正统思想，但以孔、孟、荀为代表的原始儒学，同样没有坚实的理论基础，在佛教的冲击下，破绽百出。所以唐朝的韩愈写了《谏迎佛骨论》来反对唐太宗对佛教的崇拜，极力捍卫儒家思想的正统地位。到宋朝时期，两者的融合已非常成功，以程朱理学为代表的儒家思想，全面吸收了佛教的精华，建构了一个由宇宙观、社会观、历史观、人生观等在内的庞大的理论体系。而佛教也修改了大量教义，来适应中国的传统，特别是中国式佛教——禅宗的出现，标志着佛教中国化的结束，平等文明的冲击终于消失。佛教的进入中国，给华夏文明带来了新的发展动力，如果说低势文明对华夏文明的冲击主要表现在“野蛮其体魄”上，佛教则主要表现在“充实其思想”上。这两者都不可能从根本上动摇中华文明的根基。所以，尽管中国历史上有过儒道释三教的激烈争辩，甚至发生“三武之祸”，但毕竟是少数事例；相反，“三教合一”倒一直是文化主流。孔子、老子、释迦牟尼三大神圣和平共处、友好并存，既出现于一千年前的宋代文人的画卷中，也仍然保存在今日民间的寺庙里。中国从来没有真正的宗教战争，这是世界史上的一大奇迹。之所以能如此，与《周易》所形成的包容性民族精神有关。《周易》不重奇迹、神秘，却并不排斥宗教信仰，因为它本身也提出“神道设教”在“三教合一”中，它不动声色地渗入其他宗教，化为他们的主要内容与实质成分。

冲击力最大的是高势文明，明朝中叶以前，中国在世界上还处于领先地位，以后西方发生了文艺复兴运动，资本主义随之产生，西方文明由落后文明一跃成为全世界最先进的文明。处于资本原始积累阶段的资本主义列强，对内通过“羊吃人”等野蛮手法积累资本，对外则通过侵略——火与剑，对低势文明国家发动战争，一方面大肆掠夺被占领国的物产，一方面又强行推销资本主义文明。

而此时的中国正处于清朝后期，封建社会已走到了最后阶段，当列强的坚船利炮敲开了中国的大门时，中国对世界的认识还几乎等于零。除了极个别觉悟者，绝大多数中国人还在用传统的“夏夷”观念来看待西方文明，以为西方人同历史上的蛮夷差不多，后来则慢慢发现，这种新文明的冲击力空前强大，它是全方位的，既有政治的，也有经济的，既有军事的，也有教育的，既有社会结构的，也有民俗心理的。中华文明第一次面临一种高级文明的强大冲击。

西方文明的进入，使中华文明面临着生死存亡。从 1840 年的鸦片战争开始，中华民族前仆后继，通过旧民主主义革命、新民主主义革命、社会主义建设，终于使中国走上了独立。但这仅仅是一方面，文化大革命的发生，说明了中华文明的保守性是如何的厉害，但不管如何，正是因为强大的包容性与进取性，才使得中国历经万难而不衰。中国历史上作为个人最具包容性的有三人：李世民、蔡元培、邓小平。李世民身为大唐帝国的皇帝，其时中国又处于世界领先地位，但他绝不高高在上，排斥异己文化，反而以宽广的胸怀全方位地对外开放，从而培育出空前绝后的大唐盛世，至今光芒四射。而蔡元培先生在做北大校长期间，以“兼容并包，学术自由”八字治校，他在与林琴南的辩论中指出：“无论何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达到自然淘汰之命运，虽彼此相反，而悉听其自由发展。”这是典型的“和而不同，有容乃大”的胸怀。邓小平则在中华民族处于生死存亡的危机关头，力挽狂澜，彻底抛弃了一切教条主义与形而上学，提出了“不管白猫黑猫，抓住老鼠就是好猫”的“不争论，不扛旗”的现实观点，使中国从以阶级斗争为纲转到以经济建设为中心，从根本上挽救了中国，使它重新走入了世界文明的大家庭，为中华民族未来的腾飞打下了坚实的基础。

从上面的分析可以看出，文明能否发展，要看其包容性与创新力的大小。在汤因比看来，文明的发展需要恰到好处的阻力：阻力太小，文明会因为无需克服阻力而逐渐萎缩；阻力太大，文明又会

因为无法克服阻力而导致灭亡。一种文明承受外来冲击力的能力越强，其包容性就越大。中华文明历史上受到的冲击绝无仅有，但仍然具有强大的创新力，且一直立于不败之地。这与《周易》的“自强不息、厚德载物”精神是分不开的。还有一点，汉字在培养中国人的智力上，在统一方言上，在形成强大持久的经济政治局面，在同化外来种族、外来文化特别是形成华夏的文化心理结构上，也起了无可估量的巨大作用。

第四章 《周易》与中国传统国民人格

“人格”一词来自拉丁文的 *Persona* ,它的原意是“面具”或“脸谱”,指的是在戏台上表演的角色显示给观众的脸面,代表着戏中角色的特定身份。在西方,人格理论的研究很早就开始了,而西方式的研究蕴含了生理、物理、心理、哲学与教育等多方面的内容 形成了一个十分庞大的交叉体系。本书是研究中国文化的,我们关于人格的定义就不能不以中国文化为主。中国学者对人格理论的阐述与研究 以及中国民众对“人格”一词的理解与认同 更专注于伦理方面、道德方面的意义,而不是像西方学者那样着眼于人格整体与形而上的研究。他们对人格概念的使用,明显地是以伦理方面的价值作为主要评估方向的,这一指向自然代表了一般中国民众的看法或已成为现实社会生活的约定俗成。

按照马克思主义的观点,人格是“一切社会关系”中的一部分——伦理道德关系的一种自我塑造过程。人格的本质是主体的人在社会生活中所进行的人际关系规范创造活动的凝聚结果,也是作为客体的人自我认识、自我完善和自我确立的价值评价,主体的人的创造活动与客体人的自我价值评价的统一就是人格。任何人格都是一定社会存在的产物,共同的人格在一定程度上就可以形成一个民族的民族性格。什么是民族性格?沙莲香教授在《中国国民性》一书中认为,民族性格是用来表示渗透在一个民族或一个国家文化中的精神或意义,它是特定民族“一以贯之”的文化精神,它具体表现为民族心理和由民族心理构成的特有民族性格、民族

风采、民族风调 是一个民族多数成员共有的反复出现的心理特质和性格特点的总和，是人格的综合体。

燕国材先生将性格划分为以下几个层次 第一 世界观 它由认识、观点、信息与理想四个基本因素组成的完整结构。第二 现实态度 包括对己（如谦逊、自尊、傲慢等）对人（如坦诚、同情、无私、诚实和虚伪等）对事（如进取、勤劳、认真负责等）第三 心理特征 包括性格的理智特征（表现在感知、想象、思维与智力等方面）性格的情绪特征（表现在强度、稳定性、持久性和主导心境方面）性格的意志特征（表现在坚持性、自制性、独立性与应变性等）第四 行为方式 行为方式的基本内容表现为做什么与怎么做。

美国学者英格尔斯认为，民族性格是一个民族中的成年人中出现最频繁、并且持续存在的人格特征和方式，它由两部分组成：首先要确定某一特定民族群体或某一主要亚群体的典型的人格模式，其次要研究人格模式与社会文化的各个方面的关系。

当然 对中国传统人格与国民性格的研究 必须从当时的社会历史条件出发 在这个前提下 探究元典的影响是非常重要的。民族性格的基础应该是民族群体的典型人格，它的主体承担者是众多民族成员 他们在强大的社会化教育体系的熏陶下 自觉与不自觉地将元典所提供的理想人格模式内化，最后形成固定的思维方式与行为方式，这一过程的实质是个体对元典文化的认同和顺应。当然这一过程不可能只有一种元典起作用，但必定有一种起的作用最大 所以本书的重点是探究《周易》一书对中国传统国民性格的影响。

一、《周易》的人格观

（一）《周易》人格观的理论前提。

《周易》这部书并没有“人格”二字 但它却详尽地探讨了这个人

问题,只不过,它没有一般性地探讨人格的概念、组成结构等问题,而是把重点放在“理想人格”的树立上。

理想人格是人生追求的最完善的目标,也可以叫做人生境界。现实中每个人都有不同的人生境界,并且终生都在为实现这个境界而奋斗,他的一切思想与行为都要着眼于这一点上,有人自觉,有人不自觉,有人境界高,有人境界低。这种个体式的理想人格主要体现在个体的自我实践中,虽然大多数人并没有自觉地以某种理论作指导,但他一定会在通过各种途径主动或被动地接受某种思想的指导。从另一个角度讲,任何人文思想都不可避免地涉及人生观问题,由此必然地要设计出自己的理想人格,因为人生论的一切理论原则都要通过所设计的理想人格集中地、形象地表现出来。中国历史上的儒、道、法、佛等各种学说都有自己的理想人格,这种理论化、系统化的人格理论,既来自于实践,反过来又指导实践,即使文盲也通过各种通俗易懂、潜移默化的方式接受上述理论。而任何一种涉及理想人格理论的学说,都必然从其基本理论前提出发来设计理想人格。因此,要搞清《周易》理想人格的内容与特点,就必须首先搞清《周易》人格观的理论前提。

第一,人的本质问题。主客体关系是中国古代哲学讨论的重大问题。道家主张出世,鼓吹自然人向自然的全方位回归,“鸡犬之声相闻,老死不相往来”,而且要听任自然,无为而治,企图通过一种消极的态度来消弭主客体的矛盾。儒家强调入世,主张修齐治平,号召人们通过向外认识并适应客体,向内塑造高尚修养,以达到主客体的统一。佛教则把主客体统称为“空”,只强调佛性的永恒性,因而主客体的对立与统一就是毫无意义的“无明”,消灭主客体以达到涅槃的境界才是最高理想。

《周易》追求的是天人合一(主客统一),那么人的本质是什么?说到底不过是主客体的关系问题,应该是抽象性与具体性的统一。抽象性根源于人的自然本质,具体性根源于人的社会性,对

此，《周易》有明确的答案：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（《系辞传》）这就是说，人是自然性与社会性的统一，是生理性与心理性的统一；既是自然的产物，又是自然的主人，既是被动的，又是主动的。如此以来，各种神性的、虚无性的、消极性的人生观都是《周易》所不取的。人为天地之贵，可以参天地之化育。神学观认为，人不过是神的仆人，人只有依照神的旨意行事，才有可能摆脱“原罪”，最终回到神的怀抱。而《周易》的人本观则使人摆脱了一切神性，这是关于人的本质的最早最正确的观点。另一方面，《周易》的人本观又不同于西方式的纯自然哲学，这种哲学强调主客体的对立性，否认自然的人化。《周易》是通过把自然人性化，赋予自然以人的情感，并将此种人伦情感上升到宇宙本质的境界，作为宇宙的本体。这种观点使得《周易》的人格观独具特色。

1. 人性善恶问题。关于这个问题，存在着三个不同的派别：性善论、性恶论、性不善不恶论。一般来讲，儒家学派主张性善论，强调求善之端（荀子强调性恶论），说“人之初，性本善，性相近，习相远，苟不教，性乃迁”。人的本性是善良的，但后天如果不加以正确的教育，就会步入歧途。法家则完全相反，强调性恶论。在韩非子等人看来，人天生自私，趋利避害，人与人之间完全是一种利益交换关系：君臣之间是买卖关系，夫妻之间是计数关系，仁义与博爱是不存在的。所以，为了维护统治地位，就必须采取严刑峻法，强调法术势；道家则主张“道法自然”，人不过是自然的产物，无所谓善恶，一切人为的规则都是对人性的破坏，人类的最终归宿是回归自然。

《周易》是开宗明义地主张性善论的，何以见得？所谓“日新之谓盛德，生生之为易”、“天地之大德曰生”、“立人之道曰仁与义”，这正是上面所讲的通过把人的情感中的善性方面加以提升，变成宇宙的本体。这种宇宙本体论必然要求性善论作为人性论的基础，后代儒家正是继承了这种思想。宇宙与人的本性既然是善的，

那么，人就应该通过各种途径来保持并发扬这种自然本性，树立一种理想人格，以教化终生，则为题中应有之义。

2.集体本位与个体本位。前几年，在中西文化大讨论中，似乎形成了一种普遍性的观点：即西方文化是以个体为本位的，中国文化是以集体为本位的，因此西方哲学的人生观是以个人主义为基础的，提倡独立的人格，强调抽象个体的自由与发展；而中国文化由于过分强调了集体本位，从而否定了个体人格的存在，造成了中国文化缺乏独立人格。这种观点有一定道理，我在后文中还要详加分析。但《周易》有所不同 从表面看，《周易》似乎构造了一个巨大的框架，人也似乎变成了这个框架上的一个零件，但是，恰恰相反，《周易》的理论基础不是集体本位 而是个体本位的。当然，《周易》的个体本位思想与西方的思想毕竟有很大差别，西方的个体本位思想是强调人人平等的 佛教的“佛性平等”、基督教的“众生平等”都与之类似，《周易》的个体本位思想并不承认众生平等 因为它的目的是“为君子谋 不为小人谋”是教导君子如何通过修炼而形成理想人格。正是因为有圣人与君子这样有独立人格的个体的存在，才能创造出伟大的古代文明，才有许多符合理想人格标准的人物出现，但到后来，这种个体独立性越来越少，甚至只有皇帝一人才有独立人格，其他不过是奴隶，此问题等到后面讲。

3.人格的先天性与后天性。道家认为，人格中先天自然性为本，后天的社会性只会使先天本性丧失，所以，理想人格不可能通过学习与实践来获得 只能在“静观玄览”中“物我两忘”因而不是真正意义上的“理想人格”而是“真人”、“至人”这样一些神仙式的存在。佛教追求成佛，其对人的划分不过是以成佛境界的差异为标准的，也没有真正意义上的理想人格。《周易》与佛教、道教不同，它的中心目的就是树立理想人格，人的先天本性虽然是善的，但如果不经进一步的修炼，就不可能达到理想的境界。它对先天性的重视，并不是为了回归自然，而是为了更好地造福苍生，这

点对中国文化的影响是非常深远的。

（二）《周易》的人格层次论思想。

理想人格是否是唯一的？它本身是否也分层次？应该讲，任何一种人文学对其理想人格或神格的设计，都从低到高分不同的境界，《周易》也是如此。在它看来，理想人格应该分两个层次。低层次的是“君子”，高层次的是“圣人”——从一般人的修养到君子的境界，最后达到圣人的境界，这是一个典型的由低级到高级、由简单到复杂的修炼过程。

《周易》一书里“君子”一词共出现了 135 次，其中经文 21 次，传文 104 次。它的对立词是“小人”，《周易》是部“为君子谋不为小人谋”的著作，它的理想人格的设定必然有对立人格做衬托，这样会使理想人格的阐述更加形象化。那么，它对君子与小人的划分是以何为标准的？首先，《周易》这部书是为统治阶级服务的，必然体现了鲜明的阶级性，所以，君子与小人的划分必先着眼于阶级地位。“君子以老民劝相”；“君子以治历明时”；“君子以治狱缓死”等等。这里很明显地把“君子”当成统治阶级的一员，“小人”则指劳动者。但从主要支点看，还是以道德意义为主要划分根据，如“君子道长，小人道消”，也就是说，君子与小人之间存在着对立统一、此消彼长的关系。

《周易》一书对君子的要求很多，最基本的四条可以用《乾文言传》解释卦辞“元亨利贞”的那段话作为底本：“元者，善之长也，亨者，嘉之会也，利者，义之和也，贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事，君子行此四德，故曰元亨利贞。”这里已确立了仁义礼智乃君子之四德的总体设想。“君子以成德为行，日可见之行也”，君子的日常举止就是成德的过程；“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”更是四德的体现。故“一阴一阳之为道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”

（以上引文均见《系辞传》）

这里又涉及另一个问题，即君子与百姓的关系。在我看来，《周易》的人格层次论思想包括三个方面：君子人格与圣人人格的区别，君子人格与小人人格的对立，君子人格与百姓人格的差异。首先是君子与圣人的关系，关于圣人之德前文已做论述，那么，“日见之行”以何为标准？曰：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。”（《系辞传》）换句话说，圣人之四道是君子达到理想人格的理论基础，既然如此，君子是否可以修成圣人？《周易》对此没有明确论述，但我认为，君子与圣人之间有着不可逾越的鸿沟，这就为以后的“圣人天生论”埋下了伏笔，这也是人格层次论思想的根本之点，更是中国文化的关节点所在。其次是君子与小人的关系，既然小人是作为君子的对立面出现的，他们之间是否具有转化的可能性？虽然《周易》本书没有明确提出这一问题，但其含义却很明显。此书通篇讲君子如何修齐治平，其目的不外是号召君子加强修炼，以免变成小人。小人通过修炼能否变成君子？《周易》没有明讲，从理论上讲应该可以，但是因为《周易》的贵族化特点，根本不涉及此问题，故不在此讨论。

二、《周易》理想人格的表现类型

在论述了人格层次思想后，我们应该把重点转向探讨《周易》“理想人格”的表现类型。这些类型应该说包括了中国传统文化关于理想人格的各个方面，本书不想一一列举，只想撮其大要而论。

（一）进取型人格。

首先看乾、坤两卦。“乾坤其易之门耶？”本来是从宇宙论和《周易》的构成上说的，但其意义绝不仅限于此。乾、坤两卦在人格修养问题上也是易之门。因为乾、坤两卦差不多讲了理想人格修养的主要方面：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知

则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”《系辞传》我认为，《周易》对理想人格的分析首先是从乾、坤两卦入手，提出了“进取型人格”与“宽容性人格”那么“进取型人格”包括了哪些内容？“天行健，君子以自强不息”，这是总体概括，下面分而论之。

1. 慎独。先引用一段原文：

初九曰，潜龙勿用，何谓也？子曰，龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。

这里首先要解决一个问题，即龙的问题。龙是中国古代文化中四灵（龟、龙、麟、凤）之物之最重要者，古人认为，龟、龙、麟、凤可通天，地、人三才，麟为百兽之王，凤为百鸟之王，龟为长寿之王，而龙乃四种动物——鹿、马、蛇、鱼的混合体，龙不仅具有陆地动物的特点——可以在地上行走，也具有海洋动物的特点——居于海底，传说中的龙王即居于海底龙宫，更具有飞行动物的特点——行云吐雾、翱翔苍穹，故为变化之王。因此，中国古人便创造了龙这一形象来作为中国文化的图腾象征。传说黄帝曾以龙为官名，但并无确切的考古证据。人类历史上曾有一个图腾崇拜的时代，各部族都有一个自己的图腾，在后来的部族融合中，有的图腾随着部族的消失而消失，胜利者的图腾保留下来。随着融合的加大，一些势力不相上下的部族互有胜负，只得达成一种妥协——合并成一个更大的民族，而这种合并的最重要一点便是部族具有神圣性与代表性的图腾如何处置，在我看来，龙图腾的形成应该是以上述四种动物为图腾的部族的一种平等融合，并由此逐渐成为中华文明的象征。但是在《周易》产生以前，这种象征并不明显，也没有得到公认，因为在此之前的文献与考古都很少显示龙，《周易》第一次全面地把龙作为中华文化的象征。而基督教则把龙作为魔鬼，这也是今日

的中西方文化冲突的一个重要的文化原因。下面详细分析“慎独”的主要内容。

“潜龙”是具有龙德而隐的人 这种“潜”有两种状态 处于治世 虽有道，但尚未被人发现而重用；处于乱世，因不愿意同流合污而主动潜藏。那么，具有这种品行的君子应如何作为呢？

第一，“不易乎世”。不因为社会的变动而改变自己的人格与气节，也就是说，不管是处于治世还是乱世，作为君子都应该保持自己的名节。处于治世，整个社会的道德水平较高，正面的人格力量更加占主导，此时的君子应该以自己的一言一行率先垂范。处于乱世 应该“举世皆浊我独清 众人皆醉我独醒”绝不随波逐流，破坏自己的清白。当年的伯夷、叔齐怀思古国、抗议暴力，为保持自己的名节，避开武王的盛情，在首阳山上采薇果腹而不食周粟，最后饿死，成为中国历史上最早的隐士；或许他们的逃避违背历史发展规律，但这种“不易乎世”的精神却令后人大加赞赏。再一个 人物是屈原，我们知道，春秋战国时代，是我国历史上的文化发展和民族融合的黄金时代，但却是伦理道德基本沦丧的时代，当时的君主与士大夫很少讲究“气节”特别是奔走于各国的“士”们 为了成就自己的事业，十分注意选择所事的君主，如《孙子兵法》所说：“将听我计 用之必胜 留之 将不听吾计 用之必败 去之。”竭力坚持“良臣择主而事 良鸟择木而栖”言无足信 行无准则 朝秦暮楚 大行诡道 视坚持操守名节的人为无用之人。《战国策》载 苏秦之弟苏代问燕昭王：现在如果有人像曾参、孝己那样讲究忠孝，如尾生那样守信义，像鲍焦、史鱼一样廉洁自重，在大王的手底下做事如何？燕王答道，果真如此，我将非常满足。而苏代却说，如果像曾参、孝己那样讲究孝道，充其量不过是守候在自己的父母身边，照料他们的衣食住行；如果像尾生那样讲信用，只是不欺骗别人；而像鲍焦、史鱼那样廉洁自守，也只不过是偷别人的东西罢了。这样的话，谁能为大王奔走于四方，扬威于天下？清廉不能

同扬功名于天下并列，信义也不能同雪耻称霸并列。在这样一个道德混乱的时代，屈原为了自己的国家付出了自己的一切，最后因为不愿意看到自己的国家的灭亡而纵身跳江，是何等令人钦敬！

司马迁的作为更是千古绝唱。因李陵事件被处以宫刑的太史令，经历着何等的生理和精神打击，一般的情理，最刚强的人此时也可能选择自杀，以死向命运抗争，更多的人则会麻醉自己，苟延残喘，也有的人 would 放弃自己以前的信仰，而与恶势力同流合污。但司马迁以坚强的意志和大无畏的勇气，选择了一条超世绝俗、充分体现人类尊严的道路，继续写作中国第一部纪传体通史，叙述人类生存发展过程中的种种苦难，张扬为真善美而活、为自由和正义而奋斗的光辉理想。这需要何等的胸襟，何等的勇气！

第二，“遁世无闷”。处于顺境时，人们比较容易保持自己的名节，因为此时的舆论会成为强大的激励力量，让君子洁身自好。然当君子处于“遁世”，即默默无闻、不为人知的时候，最能考验一个人的人格品行。从古代的君子士到当今的知识分子，一直有着极大的政治热情，以匡时济世、治国平天下为己任，但当他们入世后，知识分子特有的理想色彩和特有的敏感自尊，必然会与以专制为特征的皇权产生强烈的冲突。也就是说，知识分子要干一番事业，必须通过做官，但知识分子本身的气质又无法适应官场上的游戏规则，颈项一硬，就可能导致人头落地。要么牺牲人格，要么牺牲事业，要么是隐，要么是仕，这实在是一个两难选择。“达则兼济天下，穷则独善其身”；“邦有道则仕，邦无道则卷而怀之”；“天下有道则见，无道则隐”；“天下有道，君子扬于庭，以正小人之罪，则莫敢不服；天下无道，君子囊括不言，以避小人之祸”。所以，一种情况是完全同流合污，一种情况是完全隐退。完全入世者，为了达到自己的目的，无所不用其极，有的甚至采取“终南捷径”的方式混入仕途，完全隐退者不能实现自己的政治理想，况且真正的隐士是不为世所知者。如何把二者有机结合起来，进退自如，一直是古代知识分子

的梦想。这种非仕非隐、亦仕亦隐的心态，唐代诗人白居易曾在他的《中隐》诗中做了总结：“大隐隐朝市，小隐篱樊丘。樊丘太冷落，朝市太喧闹。人生处一世，其道难两全：贱则苦冻馁，贵则深忧患。惟此中隐士，致身吉且安。穷通与丰约，正在四者间。”而历史上能把二者有机结合起来的成功典范是后唐的李泌与五代的“山中宰相”陶弘景。中唐的李泌似乎不大为人注意，其实他与郭子仪一文一武，是当时的两根擎天柱，与郭子仪的富贵寿考不同，李泌是将出世与入世结合得很好的典范。李泌从小便为奇人，强闻博记，精通《易》、老、佛，长大后，长期茹素，久不结婚，在白衣山人与当朝宰相之间，去就自如，真正做到能上能下，淡泊名利，宁静致远。从安史之乱起，他就以师友身份陪伴武宗，在平定安史之乱与促使玄宗、肃宗、代宗、德宗、顺宗五代父子之间和睦相处等方面，做出了重大贡献。“泌之为人也异哉！其谋事近忠，其轻去近高，其自全近知。”（《新唐书》）他的好道、茹素、独身，长期以山人自居，一方面使皇帝以师友相待，反而容易接受他的建议；二是减少权贵的倾轧；三是易于去就自如，将主动权掌握在自己手里。通过奇、智、忠、高，去就于白衣山人与当朝宰相之间，进退自如。陶弘景，人称“山中宰相”，从小“善琴棋，工草隶”，读书万卷，他曾被高帝聘为诸王侍读，颇有政绩，但他还是决心隐居山中，自号“华阳使者”。他与梁武帝、梁简文帝父子的关系都很好，武帝每有征讨大事，都派人前往山中咨询，一月中数有书信来往，梁武帝对他言听计从。这样做，一方面可以使他避免朝廷上的许多人事纠纷，另一方面，他仍和皇帝保持着热线联系，可以施展自己的抱负。既可以发表意见，又不用对此负责，而皇帝为了保持“礼贤下士”的美名，一定很尊重他，于是他既能兼济天下，又能独善其身，名利双收，真正是“龙虎山中真宰相，麒麟阁上活神仙”。

“长乐老”冯道更是出神入化。在五代这样一个战乱频仍的时代，冯道历四朝，事九帝，三人中书，在相位的时间长达二十年。而

同时代的其他知识分子 或疲于奔命 或性命难保 而冯道却总能平步青云、飞黄腾达 纷飞的战火 频繁的王朝更替 似乎对他没有影响。他自己也对此很满意：“有庄、有宅、有群书 有二子可以袭其业”。虽然后代的人 从欧阳修开始 用‘一女二夫’来形容他 但他的‘但教方寸无诸恶 虎狼丛中也立身’说明他仍保持洁身自好，并做了大量善事，乃古今出世与入世最成功的典范。

2.诚信。《乾·文言》在解释九二爻辞‘见龙在田 利见大人’时说：“何谓也？子曰：‘龙德而中正也。庸言之信 庸行之谨 闲邪存其诚 善世而不伐 德博而化。’”这里讲到了修己与善世的问题 而关键是诚。诚是儒家人格中非常重要的一种德行：“诚者 天之道也 诚之者 人之道也。诚者 不勉而中 不思而德 从容中道 圣人也。诚之者 择善而固执之者也。”“诚者 非自己而已矣 所以成物也。”

第一 信用问题。“君子进德修业 忠信所以进德也 修辞立其诚所以居业也 知至至之 可知也 知终终之 可与有义也”也就是说 君子为人的首要方面是对人以诚 要对人守信用 说话算数 言行一致 并且要从我做起 从现在做起 从小言行做起。这种品德说起来很简单 做起来却很难 古代所宣扬的‘抱柱信’——一个人为了坚守约会的地点 一座桥下 与时间 不惜抱住桥柱而不离开（突发洪水而冲大桥）最后以身殉信 这种‘一言九鼎’、‘一言既出，驷马难追’的优良品质，时至今日也是光芒四射。市场经济是一种契约经济 它通过道德和法律两方面要求人们讲信用，“无信不立”；“诚实经营”是它的必然要求。但是我们不得不指出，今日之中国，由于市场经济处于初级阶段，社会又处于一种新旧转型期 传统的价值体系已崩溃 新的价值体系又没建立 从而导致‘无信仰、无信用、无信心’现象的普遍出现。许多人抛弃一切合理的信仰 只认钱不认人 为了追求名利 不惜采取一切极端手段。在经济生活中 从不‘重诺守信’ 极不遵守合同 以至于造成国内经

济领域信用程度严重降低，许多领域的买卖都不得不一手交钱，一手交货。部分人把拖欠、赖账、骗钱等不道德行为当成光荣之事来炫耀，有的甚至于专骗熟人、亲戚、朋友。如此以来，亲戚朋友之间、同学同事之间、合作伙伴之间，缺乏起码的相互信任。在国际市场上，由于一部分人的坑蒙拐骗，使中国的信用程度严重降低，特别是前几年的对俄罗斯出口贸易，假货泛滥，严重影响了对俄出口。

“人无信不立”，人而无信，不知其可，一个国家和民族如果毫无信用可言，迟早要走进毁灭的境地。可喜的是，许多有识之士已充分认识到了这一点，朱镕基总理的《政府工作报告》中专门提出此问题，“3·15 消费者权益日”的主题也定为诚信。但愿我们这样一个有着“重诺守信”传统的伟大民族，能够重新恢复这一传统美德。

第二，反思己身。如果说讲信用是一种外在的诚，反思就是一种内在的诚。君子要做到“龙德而中正，闲邪存其诚”，就必须时时反思自己，这是比“慎独”更高一层的境界，君子只有时时反思自己，才有可能做到“慎独”。“诚”字素难解释，自宋明理学到现代新儒家都解释为一种道德本性，所谓“天理”与“良知”。其实，它原是一种巫术礼仪中的心理情感状态，后被理性地提升，成为情感本体，即仁即爱，其目的是赋天地宇宙和存在本体以肯定性的情感，从而与人世相连接，既超越日常经验而又内在于一己之身，从而构造起实用理性的乐感文化。

在这一点上，东西文化有着极大的差异。按照基督教的观点，人有原罪，为了摆脱原罪，重新回到上帝的怀抱，一方面必须在尘世努力工作，以泪水和汗水洗涤自己的罪过；另一方面，从内在讲，又必须时时具备忏悔意识。所谓忏悔，即定期地在神父面前或自我做深刻的灵魂剖析：自己是有原罪的人，自己的一言一行是否合乎上帝的教义？是否有利于解脱原罪重新回到上帝的怀抱？而一些过于忠诚的信徒则采取了一些极端措施来忏悔：有的采取自虐的方式、苦行的方式。我们知道，佛教与印度教并不强调忏悔，但

他们却强调苦行，此举是为了灭欲。而一些极端基督徒等宗教狂热分子，不仅采取苦行的方式来忏悔，而且采取自虐的方式，故意对自己的身体进行生理和心理摧残，如有的信徒用利器刺自己的手掌。而一些更为极端的宗教狂热分子则采取自杀的方式来殉教。如美国的大卫教 900 人集体自杀事件，这样的行为是违背人性的，绝不可取。韦伯认为，正是这种忏悔精神和禁欲意识使得基督徒拼命工作，从而导致了资本主义文明的发展。它实际上也是一种人与上帝的交流，是一种终极关怀，是人的精神的最终寄托。中国文化由于宗教性的淡化，就不可能寄托于超自然的人格神，只有把自然人性化，从而使人的反思成为一种本体性的存在，而不是一种对人格神的忏悔。结合曾子的“吾日三省吾身”，大概勉强可以算做中国文化的“忏悔意识”了。这种反思，是一种彻底的自我解剖，是一种自然的人化与人的自然化的有机统一。在这种反思中，人不是上帝或神的奴隶，而是宇宙的主人，因此，这种反思就不是一种被动的忏悔，而是一种主动的深层反思，这是与西方式忏悔的差异之一。另外，“反身而诚，乐莫大焉”指明这种反思的结果是“乐”，即由“明”而“诚”，由“尽心”、“知性”而“知天”，而“与天地参”。这种内省自责的思想，仍然建立在积极情感的追寻塑造上，即反思不是为了“苦”，而是为了“乐”，不是为了当奴隶，而是为了当主人，不会因为发现自己的错误而自虐甚至自杀，只会更加努力地改正自己的错误，“敬以直内，义以方外”，更好地造福于苍生，这与向上帝忏悔的痛苦意识和深重罪感完全不同。佛教强调一种“悟”，即对自身佛性的彻悟，从而“跳出三界外，不在五行中”，摆脱轮回之苦，也是一种深刻的反思，但它的目的是出世，从根本上来讲，仍是一种逃避，也是不可取的。

3. “与天地参”、“慎独”也好，“诚信”也好，都属于“进德”，即自我的道德修养。但以《周易》为代表的中国传统文化，其最终目的绝不是为了个人的纯粹修养，比如小乘佛教主张“自觉自得”。

“自我解脱”号召出世禁欲以求佛果 从而无父无母、无君无臣 成为标准的“自了汉”)而是为了“与天地参”即不仅要修德 更要“修业”、“人世”用自己的德行来感化社会大众 用自己的才智来造福苍生;“鞠躬尽瘁 死而后已”。大乘佛教也有类似观点 它主张“自利利他”、“普度众生”上求菩提,下化众生 反对过分禁欲,主张在世俗生活中求得解脱,并以积极的人生态度来修行,“披甲精进”、“摄善精进”、“利生精进”虽然它的最终目的是出世 但这种积极的进取精神却是可取的。《周易》是如何看待这个问题的? “君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”、“或跃在渊,无咎,何谓也?子曰:上下无常,非为邪也;进退无恒,非离群也;君子进德修业,欲及时也,故无咎”(《易传》)进德与修业实际上是一回事的两方面 修业也是居业,修业言德之进,居业言德之首。要树立自觉精神,“知至至之”,在未做一件事之前,先有一个自觉精神,必然达到目标。“知终终之”既有一个自觉精神,又知终生当如此,然后力行之,进德修业就可以做到了,即“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改,是吾忧也”(《论语》)。

那么,这种积极的进取应达到一种什么样的境界呢?即“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时”。这是一种“天地人合一”的“自得其乐”的境界,是“人与天地参”的最终目的。宗教文化追求一种向神的回归,或是达到涅槃境界,都是一种出世追求,而且是一种对痛苦人生的抛弃。中国传统文化是一种“乐感文化”,它以生活、人生为根据,而不是以天堂或极乐世界为归宿)以“实用理性”为途径,既肯定追求人生的价值和意义,更把这种追求上升为一种具有本体性质的“乐”。冯友兰曾把人生境界划分为“自然”、“功利”、“道德”、“天地”四阶梯。“自然境界”是对人生或人生意义浑浑噩噩,不闻不问,满足于“活着就行”的动物性的生存状态。“功利境界”则是每个人都有的熙熙攘攘的日常生活,为利,为名,为家,或荣

华富贵 功业显赫 或功败垂成 悲歌慷慨 或稳健平坦 度此一生。
“道德境界”则圣贤高德 立己助人 清风亮节 山高水长 而凡夫俗子如果努力修德也可以达此境界。惟“天地境界”(“审美境界”则不同 它可以表现为对日常生活、人际经验的肯定性的感受、体验、领悟、珍惜、回味和省视，也可以表现为一己身心与自然、宇宙相沟通、交流、融解、认同、合一的神秘经验。这种神秘经验具有宗教性 直到幻想认同于某种人格神。但就《周易》来讲 由于它的总体的无神论与非宗教性，这种境界就不是那种得自天恩神宠的狂喜，也不是在宗教戒律中的苦苦追求 而仍然是某种“理”(宇宙规律)“欲”(一己身心 交融合一的情感快乐。这就是庄子的“天乐” 它绝不是某种特定的感性快乐，即它已无所谓快乐与不快乐，而只是一种特定的心境、情感 平宁淡远 无适无莫。

(二 宽容性人格。

宽容性人格是来自于坤卦“地势坤 君子以厚德载物”；至哉坤元 万物资始 乃顺承天。坤厚载物 德合无疆 含弘广大 品物咸亨。牡马地类 行地无疆”；“坤至柔而动也刚 至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行”。这种性格要求君子具有博大的胸怀，有拯救苍生的大愿，有甘下地狱的品格，有不恃功、不恃才的态度。那么，这一优秀人格应包括哪几方面呢？

1.防微杜渐。《坤》爻辞“履霜 坚冰至”；履霜 坚冰 阳始凝也 驯至其道 至坚冰也”。《文言》曰“积善之家 必有余庆。积不善之家 必有余殃。臣弑其君 子弑其父 非一朝一夕之故 其所由来者渐也，由辩之不早辩也。”一个人早上出门，踏到了满地的寒霜，就知道冬天已来临了，大地将要结冰了。把自然的现象引申到人间，人事祸福、团体兴衰、社会治乱、家庭和乖都有特定的原因，是长期积累的结果。好的结果是善的行为所致，上一辈的善行可以给下一代带来好运；坏的结果是恶的行为所致，先辈的恶行同

样可以给下代子孙带来灾难。

这里有一个很重要的问题需要研究，即因果报应是否存在？一种原因可以导致一种结果，有时也可以产生多种结果；一种结果可以由一种原因引起，也可以由多种原因引起，关于这一点，大家没什么异议。但是，如果从道德的角度来分析，问题就很多：善行与恶行的标准是否一致？善行是否一定能导致好的结果，恶行是否一定导致恶的结果？“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”正好说明《周易》坚信“善因善果、恶因恶果”。实际情况绝非如此简单，但《周易》这样一部伟大之书为什么要提出这样的观点呢？在我看来，主要是“神道设教”的需要——以一种外在的威慑来使人不敢做坏事。

对这个问题论述最充分的是佛教。佛教的“三世因果、六道轮回”思想影响非常深远。在分析人世间现象时，释迦牟尼用了“四圣谛”加以解释；“四圣谛”即“苦、集、灭、道”谛。佛祖在揭示人生痛苦的原因“集谛”时提出了“十二因缘”说，十二因缘是“无明（愚昧无知）缘（造成）行（意志活动）”，行“缘”识（认识、了别的功能），“识”缘“名（心理）色（物质）”，名色“缘”六处（又称六入：指眼、耳、鼻、舌、身、意，亦称“六根”），六处“缘”触（触觉），触“缘”受（感受），受“缘”爱（贪欲、渴望），爱“缘”取（追求、执著），取“缘”有，“有”缘“生”，“生”缘“老死”。十二因缘中，前者依次为后者之因，后者依次为前者之果。所谓“三世业报”是说十二因缘中“无明”与“行”是前世的两种“因”，即受生以前就有的因；“识”、“名色”、“六处”、“触”、“受”是现世的五种果；“爱”、“取”、“有”是现世的三种因——造业；“生”、“老死”是来世的两种果，即轮回。有轮回就必然有报应。慧远在《三报论》中指出：

业有三报，一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此生受；生报者，来生便受；后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。受之无主，必由于心，心无定司，感

事而应；应有迟速，故报有先后；先后虽异，咸随所欲而为对；

对有强弱，故轻重不同，斯乃自然之赏罚，三报之大略也。

因果报应的法则是“善有善报 恶有恶报”；或有积善而殃集 或有凶邪而致庆 此皆现业未报 而前行始应”。在轮回与报应中 阿赖耶识是永恒流转的种子，它在轮回报应中一味相续，是无始以来各种生命轮回转生的主宰和维持者，肉体有死亡，但这个识是永生的。

既然《周易》赞同“善有善报 恶有恶报”的观点 就必然注意“集善与集恶”的问题 因为任何善恶都“非一朝一夕之故”都会因为“小善小恶”而铸成“大善大恶”所以君子应该“从小事做起”，“小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶集而不可解 罪大而不可解”。一个人做一件好事并不难 难的是一辈子做好事而不做坏事”这就是说 君子应立场坚定、爱憎分明 从善如流，从恶如堵。因此，这种宽容就不是无原则的宽容，而是以是非曲直为界限的。这同老子的“上善若水”是不一样的，老子认为“水善利万物而不争 处众人之所恶 故几于道”“水能唯下方成海 山不矜高自及天”但水容纳的不仅是善 也藏污纳垢 这是《周易》所不取的。

2.“括囊”与“隐退”。“括囊无咎 慎不害也”“天地变化 草木蕃 天地闭 贤人隐。《易》曰 括囊无誉无咎 盖严谨也”。不是一般的谨慎 是括囊般的大谨慎。“括囊”言不出 知不发 身不行，咎过不至，令誉无求，绝对地谨慎自守。这里应该注意的是，“括囊”与乾初九的“潜龙勿用、遁世无闷”是有区别的；“潜龙勿用、遁世无闷”君子自身德行未成 是以隐遁无用 无所施行。“括囊”，君子处臣子地位 逢天地闭、贤人隐之时 为了不受无谓的伤害 被迫退隐。

“崇高必致堕落，积聚必有消散。缘会终须别离，有命咸归于死”，这是佛家洞穿世事聚散无常的至理名言，也是出世思想的基

本观点。老子则提出“功成、名遂、身退、天之道”的看法。在一般人看来，总觉得这种观点过于消沉，其实，大家只是忘记了观察自然现象。如果仔细观察自然现象的变化——日月经天、昼出夜没、寒来暑往，都是很自然的“功成、身退”的事情。植物界如花草树木，都是默默无闻完成了它的生命任务，便又悄悄地消失，了无痕迹。动物界生生不已，代代相传，谁又能不自然地退出生命的行列呢？如果说有，只有人类的心不肯罢休，永远想在不可把握中希求把握，在不可能占有中妄图永远占有，在有限中追求无限，违反自然，何其可悲！《周易》的伟大之处在于，它不但有丰富的入世思想，也包含了深刻的出世思想。是入世还是出世，关键在于“时”，处于乾之“潜龙勿用”阶段，就必须“遁世无闷”，修德以等待时机成熟；或跃在渊，利见大人，当处于“天地闭”的阶段，贤人就该隐。

“三皇五帝”是中国文化的理想时代（这也是《周易》与后代儒家的基本观点），这个时代之所以受到后代的极力推崇，既在于这些远古的帝王们把“内圣”与“外王”很好地结合起来，也在于他们所倡导的“禅让”制度——功成身退而退位于人。而三代以后，家天下的退位让国，想要表现一下“功成身退”的喜剧，则几乎没有一个是出于至诚，也没有一个有好的下场。赵武灵王恐怕是第一个做“太上皇”的，但这位以“胡服骑射”改革而闻名于世的君主，却因为做了太上皇还要干涉朝政，最后导致儿子们争权，互相残杀，自己也被小儿子幽禁饿死，竟至尸体腐烂多日而无人管，可悲可叹。其次，如唐明皇之做太上皇、北魏文帝的退位出家，都是别有心事。乾隆的主动做太上皇，只不过是避免超过康熙帝的在位时间而已，绝非“功成身退”的情怀。

立功，是中国古代知识分子用来衡量自身价值实现与否的重要标准之一，因此，它也成为古代知识分子毕生追求的一种理想。然而，这仅仅是一方面，另一方面是功成之后必须身退。这两个方面的有机结合构成了中国知识分子人生历程的结构模式。立功是

为了自身的理想，而身退则是为了全身远祸。功成之后之所以还需身退，是因为猜忌，其中有来自帝王的猜疑，也有来自同伴的嫉妒。范蠡是中国历代文人士大夫中实现“功成身退”这一理想的第一人，他与文种一起辅佐勾践打败夫差后，便与西施泛舟西湖，退隐江湖，并做起买卖来，后来竟成为生意人的老祖宗——陶朱公。而文种因不听范蠡的“狡兔死，走狗烹；敌国破，谋臣亡；飞鸟尽，良弓藏”的劝说，最后身首异处。吕不韦以商人身份而成为秦的相国，比起耕田之利与珠宝之利，独有一国，其利无数，应该属于古往今来、古今中外最成功的商人，其立功，贵为相国，其立言，有《吕氏春秋》闻名于世，但不知道急流勇退，最后被逼自杀。张良虽不肯居功，只自谦退封于“留”地而为“留侯”，但却身不由己，不能再加上三点水而一“溜”了之，以已绝人间烟火的半仙之分，结果仍免不了受吕后的饮食毒害而死。明初的诚意伯刘伯温，以所谓神算名扬天下，辅佐朱元璋成就帝王事业，不能急流勇退，最后仍难逃被毒害的命运。

在我看来，历史上这方面做得最成功的应是郭子仪和曾国藩。郭子仪是平安史之乱的头等功臣，经历玄宗、肃宗、代宗、德宗四朝，“天下以其身为安危者二十年，校中书令考二十有四。权倾天下而朝不忌，功盖一代而主不疑，侈穷人欲而君不之罪，富贵寿考，繁衍安泰，哀荣终始，人道之盛，此无缺焉。”（《新唐书》），郭子仪之所以能如此，善于带兵打仗，立了平叛大功，当然是坚实的基础。但是光靠这一点，在专制时代却是最危险的，历代功臣名将不得善终者居多。细考郭子仪生平行事，善于处理人际关系是关键所在，他最讲求“冲而不盈、和光同尘”，真正做到能上能下，宠辱不惊。他所碰到的几个皇帝都是庸主，功高震主，加上权臣谗言，使他三起三落。他却能善终，真是奇迹。曾国藩是清朝的中兴名臣，他出生入死，历时多年，终于平定了太平天国之乱，使清政府得以苟延残喘。但清政府对他也是疑心重重，如果不是他娴熟的进退技巧，

早已身首异处。他在一首诗中写道：“左列钟铭右谤书，人间随处有乘除。低头一拜屠羊说，万事浮云过太虚。”真正做到了“举世誉之而不加劝，举世毁之而不加沮”；“吾之于人也，唯毁唯誉，如有所誉者，其有所试矣。”（《论语》）客观地讲，曾国藩应该是中国历史上“达则兼济天下，穷则独善其身”与“立德、立言、立功”的最成功的典范。

（三）谦诚型人格。

从六十四卦的卦序看，谦卦前面的卦是大有，“大有者，不可以盈，故受之以谦”。即居大有之位者，戒满、戒骄、戒奢，应谨守臣道，才可以长久。从卦象看，艮为山，位在下卦，坤为地，位于上卦。高山屈于卑地之下，比喻具备高尚德行的君子仍能处于卑下，“谦亨，君子有终”。凡是读过《周易》的人都知道，“《易》乃寡过之书”，因而，卦爻辞中处处充满凶险、警示之辞，六十四卦中惟有一卦谦卦，无凶悔吝咎之辞，只有吉辞，可见谦卦之重要。君子只有固守谦道，才能善始善终。

为什么把人格修养中的谦诚上升到如此高的地位呢？《周易》对此已有详尽的回答：

谦亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦，谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。（《谦·彖》）

其意为：天上的日月之光是向下的，人间才能感受到它的光明；地虽卑下，而地上的所有生物都是向上生长的。天道本身是亏损满盈，“日中则昃，月满则亏”；天之道，其犹张弓乎？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。（《道德经》）；谦受益，满招损”的俗语也是此理。地道也如水满必盈，而流向低下的处所；鬼神也会侵害骄傲自满之人，而福佑谦虚之人；人们也总是厌恶骄傲之人，而喜欢谦虚之人。既然天道、地道、人道、鬼道都好谦而恶盈，作为一心修养崇高人格的君子，就必须做真正的谦谦君子。如何做到

这一点呢？古人云：

地中有山 谦。君子以裒多益寡 称物平施（《谦·象》）
多者用谦以为裒，少者用谦以为益，随物而与，施不失平也（《谦·象》）

是故君子德而为政，敦称物平施之心，圣人象以养民，行裒多益寡之道（《范文正公全集》）

天之道损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？惟有道者，是以圣人而为而不恃，功成而不处 其不欲见贤（《道德经》）

我有三宝 曰慈 曰俭 曰不敢为天下先（《道德经》）
从卦象上讲，谦卦的内卦艮体为止，外卦坤体为顺。止乎内而顺乎外，就是内含崇高的德行而不自居，外有柔顺之行而退让自持。如此谦逊的态度自然包含着亨通的条件。因此，谦卦的六爻虽有失位、无应、乘刚等现象 却没有凶、悔、吝、咎等辞出现 正是谦德使然。具备谦德的君子，即使遭遇困难与危险，也必然能够屈而后伸 化险为夷 即“君子有终”。同时 君子所修的任何德行都是一种自觉的行为，绝不是外力所迫，因此，这种谦虚谨慎从根本上讲，是一种内心愉悦的自觉行为；孔子曰 益者三乐 损者三乐 乐节 乐礼 乐道人之贤 乐多贤友 益矣 乐骄乐 乐佚游 乐宴乐 损矣”（《论语》）

1.谦谦君子。“谦谦君子 用涉大川 吉”，“谦谦君子 卑以自牧也”。初六以柔爻处谦卦的下位，既为柔爻又在卦体最下方，可谓卑下之极 谦而又谦 故称为“谦谦”。君子如能以谦卑之德自我把持 凡事以戒忍为主 则能化险为夷 无往不利。

那么，此时的君子如何作为？首先要戒，“孔子曰，君子有三戒 少之时 血气未定 戒之在色 及其壮也 血气方刚 戒之在斗；及其老也 血气既衰 戒之在得”说到底就是一种戒欲 关于这个问题，除了极个别号召纵欲的宗教外，大多数的宗教都强调禁欲或

灭欲，只不过程度不同而已。基督教与伊斯兰教主要强调节欲，认为人应该按照上帝或真主的旨意，根据他们所提出的要求，节制自己的欲望，如基督教的摩西十诫等。宋明理学提出所谓“存天理，灭人欲”的观点，成为后代封建社会杀人的一把软刀子，但其初始含义并不是消灭一切人欲，而是在天理指导下的人欲。佛教的情况比较复杂，早期的小乘佛教与初始的大乘佛教都号召人们彻底抛弃一切世俗的欲望，修身成佛；后来的禅宗与藏传佛教则有所不同。禅宗提出“酒肉穿肠过，佛祖心中坐”；“郁郁黄花无非般若，住行坐卧皆为佛事”，反对一切极端的禁欲。密宗则更进一步，“菩提心为因，大悲为种子，方便为究竟”；“奇哉自清净，虽染欲自然离，欲清净故，以染而调伏”，有纵欲之嫌，似不可取。君子处于谦谦地位，必须节欲，才能修成正果，从而造福于苍生。

戒欲是君子处于谦谦地位的第一步，真正做到“卑以自牧”，还必须学会忍。因为此时的君子还处于“潜龙勿用”的阶段，稍有不慎就会毁于一旦。“忍字头上一把刀”；“张公百忍”都说明了忍的不容易。基督教讲：“有人打你的左脸，你要把右脸伸过去”，这是一种“忍”。禅宗则更彻底，“寒山问拾得曰：‘世间谤我，欺我，辱我，笑我，轻我，贱我，厌我，骗我，如何处治乎？’拾得云：‘只是让他，由他，避他，耐他，敬他，不要理他，再等几年，你且看他。’”（《禅宗灯录》），还有民间流传的“千里修书只为墙，让他三尺又何妨，万里长城今犹在，不见当年秦始皇”一诗，亦是此意。

历史上忍字做到家的有三人：孙宾、韩信、张公艺。孙宾为了逃避庞涓的迫害，不惜装疯，与猪为伍，食猪屎，睡猪窝，忍人所不能忍，终于摆脱迫害，后成大器。韩信为了日后的事业，以极大的忍性，甘受“胯下之辱”，故成为伟大的军事家。张公艺以忍治家，终成古今和睦家庭的典范。

2. 鸣谦君子。“鸣谦，贞吉”；“鸣谦贞吉，中心得也”。鸣是声名远播的意思，六二以阴爻居阴位，柔顺则能谦退，又处于下卦的

中位，执守中道，则无过与不及之虞。君子内心谦诚的修养、丰富的学识、杰出的能力 感应于外，“诚于中而形于外”由远而近 声名传播千里。用现代的话说，就是当一个人成为名人以后，必须谦虚谨慎、戒骄戒躁 才能立于不败之地。“鸣谦君子”相当于“见龙在田 利见大人”的阶段 此时事业刚刚有成 还未到“功高震主”的阶段，但是已经对统治者和其他人造成了一定的威胁，所以必须小心谨慎，否则会前功尽弃甚至招致杀身之祸，也可能造成国家大事或个人事业彻底失败，并带来灾难性的后果。所以君子首先要谨言慎行，“言未及之而言 谓之躁 言及之而不言 谓之隐 未见颜色而言 谓之瞽”（《论语》），因为“一言可以兴邦，一言可以丧邦”，“病从口入 祸从口出”。所以，“子曰 贤者避世 其次避地 其次避色 其次避言”（《论语》），这是躲避祸患的四种办法 最彻底的是永远隐遁山林，与现实社会完全决裂；其次是从一个危险的地方移到一个相对平安的地方，与现实社会仍保持着密切接触；再次是从处世的态度上加以注意 要端正严谨 和善包容 发现情况不对 就及早离开；最后是在上述处境下，不要随便对社会政治发表看法，更不炫耀自己。“邦有道危言危行 邦无道危行言孙”“邦有道不废 邦无道免于刑戮”。

这里实际上讲到名人如何处世的问题。嫉妒是人类的一种天性，按理说，皇帝应该是没有嫉妒心理的，因为他操纵着一国的生死祸福，权力大得不能再大；他富有四海，天下的财富全是他一个人的 至于女人 宫里美女如云 民间任其挑选 哪里还要嫉妒 但许多皇帝有强烈的嫉妒心理，嫉妒过重，他就要想办法收拾你，轻一点，也要让你噤若寒蝉。萧何是汉朝的开国三杰之一，刘邦对他评价很高，但也常常被嫉妒和监控，因为他本人的谨小慎微，才免于死 为了不使自己的名声太好 他常常假装贪财 即使这样 刘邦仍是不放心。有一次，萧何觉得长安城太小，而皇家公园上林苑地方辽阔，最好是将上林苑让出来给老百姓种地，从而得罪了刘

邦，被关进了监狱，老百姓集体请命才被放出，刘邦心有不甘，说：“相国 你是为民请命 我是无道昏君 你是贤相 我这次关你 就是让老百姓知道我不是好人。”这样的话让一个大臣如何承受得起！刘备与诸葛亮一向被认为是最相互信任的君臣关系，其实不然，刘备实际上深深嫉妒诸葛亮的才智，只是处于三国鼎立，离不开诸葛亮；“白帝托孤”历来被人称道，实际上正表明刘备的不放心。

最具代表性的是魏晋名士的命运。这是一个真正的乱世，出现过一批名副其实的铁血英雄，播扬过一种烈烈扬扬的生命意志，普及过“胜者王侯 败者贼”的政治逻辑，冲洗过“仁义礼智信”的道德信条，随着英雄们的相继谢世和司马氏集团的篡权与短期的统一，整个社会进入了一个黑暗时代。当时的文人名士，无论在实际的智能水平还是在广泛的社会声望上都能有力地辅佐各个政治集团，争取他们，往往关及政治集团的地位和成败，杀戮他们，则是害怕他们为其他政治集团效力。真正无法平静的是血泊边上的侥幸存活的那些文人名士，吓坏了一批，吓得庸俗了、胆怯了、圆滑了、变节了，彻底变成了统治集团的奴才，这就不是什么谦虚了，而是一种同流合污。真正生存艰难的是那些不愿同流合污者——“竹林七贤”中的大多数，这是一批真正的名人，但又是一批不愿合作者，为了文化的传承，他们不能全部隐遁，为了生存，他们又不得不在一定程度上屈服。这种夹缝生活逼得他们不得不采取放浪形骸的方式。所以，在我看来，魏晋名士的所谓潇洒人生，其实不过是一种血与泪的混合，也是中国历史上名士们所处的最悲惨的时代之一。

新中国成立后知识分子的命运更具思考意义。一大批知识分子在思想改造运动中获得了新生，但许多人却处在新旧思想的矛盾中，特别是极左路线横行时期，处在高压下的知识分子进退两难，一批人变成了吹鼓手，一些人宁肯进牛棚也绝不低头，更多的人则形成了分裂性人格：在一定程度上不得不为极左路线摇旗呐

喊，内心却又极为痛苦。郭沫若应该算跟得最近的知识分子，但日记中却流露出深深的痛苦。冯友兰提倡“天地境界”却不得不为极左服务；顾颉刚、童书业在口头上与自己的恩师决裂后，心里却在滴血。所以“鸣谦君子”处于平世，还可以洁身自好，处于乱世，如何谦而出世，确实不容易，由此可见人格修养之艰难。

3. 劳谦君子。“劳谦君子，有终吉。”劳谦君子，万民服也。“九三以刚爻居阳位，当位得正，且是全卦唯一的阳爻，乃成为众阴爻所欲归附的对象，必然功勋卓著，但绝不能邀功自宠，而应‘含章可贞，或从王事，无成有终’”；“阴虽美之，或从王事，弗敢成也，地道也，妻道也，臣道也，地道无成而有终”。无成”指不居功；“生而不有，为而不恃，功成而不居”；“万物恃之而生而不辞，功成而不名有，衣养万物而不为主”；“自是者不彰，自见者不明，自伐者无功”（《道德经》）。

首先看“功成而不居”。春秋时，晋文公封赏群臣，“大者封邑，小者尊爵”，而未及时封赏介子推。介子推以为这种封赏乃“贪天之功为己功”，他既不居功自傲，也不要求封赏，反隐居山林，“至死不弗见”。晏婴是春秋时期的名相，他事齐灵公、庄公、景公三朝，“以节俭力行尽忠极谏”，使国君正行，百姓归心。但他的谏不是“文死谏”而是用玩笑、讽喻、反语等特别方式去达到很好的效果。尤其是谏大台之役，晏子表面“助天为虐”，实际上却阻止了景公的劳民伤财，达到了“古之善为人臣者，声名归之君，祸灾归之身。入则切磋君之不善，出则高誉七君之德义。是以虽事情君，能使垂衣裳、朝诸侯，不敢伐其功。当此道者，其晏子是也”（《孔子春秋》）。东汉开国元勋冯异，跟随刘秀南征北战，战功卓著，但他为人谦逊不伐，每当诸将论功行赏之时，他总是一言不发，独自一人站于大树下，被人尊称为“大树将军”。

其次看“自是者不彰”。“自见”（自我表现）、“自是”（自以为是）、“自伐”（自我炫耀）、“自矜”（自尊自大）都是争强好胜的表

现 这些都是“余食赘形”，只有依据“不争之德”，才能“不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长”（《老子》）。因为“天之道，不争而善胜”，“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无忧”。项羽百战百胜，自以为是，以自刎乌江而告终，苻坚投鞭断流，骄态十足，终于淝水败亡，李自成进驻北京，傲气毕露，导致功亏一篑。所以毛泽东同志《在陕甘宁边区参议会的演说》中，一再告诫全党：“共产党员决不可以自以为是，盛气凌人，以为自己什么都好，别人是什么都不好。”

在此基础上，只有做到“和光同尘”，才能立于不败之地。同时也要做到戒欲，佛教认为“欲乃众生之苦渊”，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”。“终日奔波只为饥，方才一饱便思衣。衣食两般皆俱足，又想娇容美貌妻。娶得美妻生下子，恨无田地少根基。买到田园多广阔，出入无船少马骑。槽头扣了骡和马，叹无官职被人欺。县丞主簿还嫌小，又要朝中挂紫衣。作了皇帝求仙术，更想登天跨鹤飞。”这首诗形象地刻画了人的贪得无厌，不知急流勇退。在当今的时代，我们当然不提倡这种专制性的谦虚，但如果为了中华民族，为了我们伟大的人民，我们甘愿奉献不是更好吗？

4. 刚谦君子。“六五，不富以其邻，利用侵伐，无不利。”阳爻为实，象征“富”，阴爻为虚，象征“不富”。与六五相邻之爻皆为阴爻，虚而不富，即“不富以其邻”。虚则能谦，故上卦坤体三爻没有不谦虚的弊端，只怕谦虚太过。过度谦虚与不谦虚都有违中道，六五谦虚有余，却威武不足，因为六五处君位，而君王不可一味谦虚，还要辅之以威武，方能刚柔并济。当前的情形是，百姓只服从九三功臣，君主的威望反而很弱，君主就必须采取雷霆之力，“利用侵伐”，以处置一切不恭者，如此正合“衰多益寡，称物平施”之意。“上六，鸣谦，利用行师，征异国”，上六以柔爻处极点之位，再过谦虚，只会招致毁灭，要振威扬武，王霸并用，才符合谦虚之道。

由此看来,《周易》所倡导的谦虚并不是一味忍让,也不是无原则地退让,而是坚持一定的原则,在原则范围之内可以忍让,违背原则丝毫不让,甚至可以为献出性命。孔子的“三军可夺帅,匹夫不可夺志”孟子的“养浩然之气”都是此意。宋代的李昌龄在其所著《太上感应篇》一书中区分了“小人之刚”与“君子之刚”他认为:“小人之刚”是逞强好斗、凌人暴物,应该抛弃;“君子之刚”是刚毅不拔、谦下纳言而又坚持原则,刚正不阿而又不刚愎自用,勇于批评而又严于律己。这明显不同于道家的无原则的谦让,更不同于基督教的“打了你的左脸,你要伸过右脸”的做法,为了国家的利益,可以牺牲个人的利益,这才是真正的忍让。在这方面,蔺相如做得最好:“相如一奋其气,威信敌国,退而让颇,其处智勇,可谓兼之矣。”(《史记》)另外将刚谦解释得最为准确的是被称为“大儒”的曾国藩,他在与弟书中写道:

天地之道刚柔互用,不用偏废,太柔则廉,太刚则折。刚非暴虐之谓也,强矫而已;柔非卑弱之谓也,谦退而已。趋事奉公,则当强矫;争名逐利,则当谦退;开创家业,则当强矫;守成安乐,则当谦退;出与人物迎接,则当强矫;入与妻子享受,则当谦退。(《曾国藩家书》)

刚谦的思想在交友方面最应吸取。子曰:“益者三友,损者三友。友直、友谅、友多闻,益矣;友便辟、友友善、友便佞,损矣。”(《论语》)就是说,有三种朋友对人是有利的,第一种是“友直”是讲直话的朋友,即诤友;第二种是“友谅”是能原谅别人、个性宽容的朋友;第三种是“友多闻”即知识渊博的朋友。另外在朋友中,对自己有害处的有三种:第一种“友便辟”就是有怪脾气的人,有癖好的人,软硬都不吃的人;第二种“友善”就是个性非常柔弱,依赖性太重;第三种“友便佞”这种人更坏,可以说是专事迎合的拍马屁能手。

这方面最典型的是管鲍之交。管仲穷的时候,生活一切都依

赖鲍叔牙，共同做生意赚了钱，管仲就多拿一部分，鲍叔牙也不在乎。齐桓公成功了，鲍叔牙就推荐管仲当宰相，以至于管仲感叹说：“生我者父母，知我者鲍叔也。”从一般的观点看，管仲应该知恩图报，但晚年管仲临终以前，齐桓公问他，鲍叔牙可不可以接替他的位置时，管仲却说鲍叔牙不合适，并详细列举了不合适的理由，这样鲍叔牙也很高兴，认为只有管仲懂得他。这是一种典型的刚谦，中国历史上只有这一个例子。

节俭型人格。节俭之意来自于六十四卦的“节”卦，节有调节、节制的意思。节卦由兑、坎两卦组成，从卦象看，兑为泽，坎为水，下兑上坎。水在泽中，泽的容量有限，其所能蓄积的水的多寡必须适中，水若太少，泽有干枯的危险；水若太多，又会漫溢泛滥，造成祸患，惟有调节得当，泽中的水才会充沛而不满，流动不息而又水质甘甜。“节，亨，苦节不可贞”。“节，亨，刚柔分而刚得中，苦节不可贞，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民”。节卦中，初、二、五爻为刚爻，三、四、上为柔爻，各占一半。但九五以刚爻居上卦之中，具刚中之德，能行调节之道，调节得当，节制适中。当用则用，当省则省，当进则进，当退则退，当取则取，当忍则忍。大自然遵守调节之理，四时更替正常运转，修齐治平以中节，则道德完满，天下太平。

由此看来，节卦本身包含两方面的含义：节俭与适中。这部分的重点不是探讨适中的问题，而是探究一下其中的节俭思想。崇俭抑奢是中华民族自古以来所极力倡导的一种美德，《尚书·太甲》提出：“慎乃俭德，惟怀永图。”这已把慎守俭德与国家的长治久安联系起来了。而先秦诸子都将节俭视为一条美德，孔子认为：“奢则不孙，俭则固，与其不孙也，宁固。”他鄙视那些“耻恶衣恶食”的士人，讴歌“饭蔬食饮水”而乐在其中的志士。孟子则从道德修养和磨炼人才的角度，阐述了简朴生活的意义。墨家主张“节用”、“节葬”，他们“多以裘褐为衣”，努力实践着节俭的主张。所有这些

思想以《周易》的最丰富 那么 作为节俭君子 应该从哪几方面入手？

1.厉行俭德 治国平天下。“节以制度 不伤财 不害民”就是说，治理一个国家，必须有一套合理的关于节俭的制度，才能做到“取民以时”，免得劳民伤财，只有这样才能保证国家的长治久安。

在先秦诸子中，老子对节俭的论述很是充分。老子认为，天下有三宝，其中一宝就是俭啬——节俭爱惜财物的意思 他说：“治人事天莫若啬。夫谓啬，是为早服，早服谓之重积德，重积德则无不可，无不可则莫知其极，莫知其极可以有国。有国之母，可以长久，是谓深根固地 长生久视之道。”（《老子》）俭啬不同于吝啬 吝啬是将财物视为珍宝，爱财如命，从而忽略它作为消费品的有益用途，使人的利益和基本需要受到伤害，这是不可取的。而俭啬是指俭约不奢 爱惜财物 绝不故意铺张浪费。墨子后学认为 国家“节约则昌 淫佚则亡”韩非子也认为 国家“以俭得之 以奢失之”老子甚至把那些穷奢极欲、横征暴敛的统治者称为“道夸”——强盗头子“田甚芜 仓甚虚 服文采 财货有余 是为道夸”要求统治者做到“我好静而民自正，我无欲而民自朴”。唐朝的谭峭将俭德奉为“万化之柄”认为：“俭于听可以养虚 俭于视可以养神 俭于言可以养气，俭于私可以获福，俭于公可以保贵，俭于家门可以无盗贼，俭于环卫可以无叛乱，俭于职官可以无奸佞，俭于嫔嬙可以保寿命 俭于心可以出生死。是知俭可以为万化之柄。”（《化书》）《道德真经广圣义》一书云：“俭约则嗜好不行 无嗜好则人富 如此内睦九族，下亲万民，远怀近悦，上下交爱。却千里之马，惜十家之财，菲饮食，卑宫室，外无征伐，境无劳人，享祚长久，可以永托于天下。”一代名主唐太宗认为：“夫欲盛则费广 费广则赋重 赋重则民愁 民愁则国危 国危则君丧矣。”（《资治通鉴》）英明雄伟的秦始皇晚年因为穷奢极欲而民怨沸腾，终于使万世不衰的梦想成为泡影；杨广则因为横征暴敛而终取灭亡。

宋太宗赵光义在总结五代以来君主速亡的历史教训时告诫自己：“朕观五代以来，帝王始则勤俭，终仍忘其艰难，覆亡之速，皆自贻也。在人上者，当以为戒。”《续资治通鉴》为了让后人持守俭德，他留书曰：“朕即位以来，十三年也。朕持俭素，外绝游观之乐，内却声色之娱。汝等生于富贵，长自深宫，民庶艰难，人之善恶，必是未晓，略说其本，其尽余怀。夫帝子亲王，必须克己厉情，听言纳诲。每著一衣，则悯蚕妇；每餐一食，则念耕夫。”明太祖朱元璋出身平民，从小受尽饥寒交迫，深知民间之疾苦，在总结自己战胜群雄的经验时，他将躬行节俭作为重要的成功秘诀；建立大明政权后，仍然坚守崇俭抑奢的治国方略；元世祖在位，躬行简朴，虽成一统之业。至庚申帝骄奢淫逸，致怨怒于神人，败亡随之，此近代之事，可为明鉴，使之所警戒，则可以长保国家也”（《明太祖实录》），所以朱元璋在位时，反贪的力度为历史之最，杀头、剥皮等无所不用其极，其目的不外是防止腐败之风毁灭大明江山。

作为最高统治者的封建君主，如果一味沉迷于声色犬马之中，必然荒废朝政，这不仅直接危害封建政权，而且为那些溜须拍马、助纣为虐的奸臣打开方便之门。当此之时，黑白不分、忠奸颠倒，各方面的矛盾必然激化，轻者政权飘摇，重者或被俘他乡（宋靖康之耻、明土木堡之战），或身首异处且祸及子孙。看看风流才子皇帝李后主的词则更令人不寒而栗：“四十年来家国，三千里地山河，凤阁龙楼连霄汉，玉树琼枝作烟萝，几曾识干戈？一旦归为臣虏，沈腰潘鬓消磨。最是仓皇辞庙日，教坊犹奏别离歌，垂泪对宫娥。”另一方面，君主的喜好有着上行下效的示范效应，所谓“楚王好细腰，宫中皆饿死”、“上梁不正下梁歪”，君主对奢靡的追求，在无形中起着一种价值导向作用，必然导致贪欲膨胀、巧取豪夺、尔虞我诈，从而败坏社会风气，扰乱社会秩序，最终导致政权的垮台。

毛泽东同志对此最有警觉，他多次告诫全党必须艰苦朴素、戒骄戒躁，并形象地把建立新政权比做“进京赶考”，专门让郭沫若同

志写了《甲申三百年祭》以警示全党，提出共产党员不但要经得起拿枪敌人的进攻，还要经得起糖衣炮弹的进攻，不要当现代的李自成。进京后，他又身体力行，并对腐化堕落分子刘青山、张子善严惩不怠，实际上，他多次发动群众运动的就是为了防止党内腐败现象的滋长蔓延。即使在今天，勤俭节约仍然有着醒世的作用。

2.勤俭节约，修身齐家。崇俭抑奢不仅是治国安邦的需要，而且是维持生命健康、保全身家性命的需要：“知足不辱 知止不怠”，“金玉满堂 莫之能守 富贵而骄 自遗其咎”，“甚爱必大费 多藏必厚亡”。因为“五色令人目盲 五音令人耳聋 五味令人口爽 驰骋田猎 令人心发狂”（《老子》）。

首先 为了身体健康必须崇俭抑奢。《吕氏春秋》指出：“欲不正，以洁身则身亡。”骄奢淫逸、恣情纵欲将严重地危害身体健康。出入车辇 将导致血脉不周 此为“招蹶之机”；肥肉厚酒 是“烂肠之食”；靡曼皓齿、郑卫之音 乃“伐性之斧” 这是由富贵奢侈引起的三大祸患。对历史上的皇帝的寿命做一下统计，就会发现，他们的平均寿命只有四十几岁，寿命较长的有梁武帝（80岁）、宋高宗（89岁）、康熙与乾隆（80岁多）。为什么贵有天下的皇帝却如此短寿？除了极少数早夭的小皇帝之外，大多数短命的皇帝都是因为穷奢极欲所致。所以，古代圣王建筑宫室只求能避燥湿就可以了，穿衣服只求能保暖即可，饮食只求能充饥就够了，他们之所以这样做 并非“好俭而恶费”，由重生故也”。

其次，持守俭德能使人适应恶劣的环境，在复杂多变的社会生活中免遭祸咎、保存自身。蔡元培先生指出，只有保持衣食住行方面的简朴，才能达到无往不宜，而那些“习于奢侈者，非美衣不衣，非美食不食，一旦遇有乱世，美衣美食不可得，其不自由又何如！”（《蔡元培教育论集》）同时 持守俭德是免祸的必要前提。《易·否卦象》曰“君子以俭德避难”，《劝忍百篇》曰“以俭治身则无忧”，都是此理。在中国封建社会中，等级森严、尊卑有序，俭与奢的第

一条标准是“礼”人们的衣食住行有一套严格的规定是不能逾越的。“季氏八佾舞于厅是可忍孰不可忍”作为臣子用八对舞女一起跳舞，就成了大逆不道，何况其他方面的铺张浪费？必然引起同僚或敌手的攻击、君主的猜忌，最后惨遭横祸。晋代的石崇奢侈至极，争奢斗富，超四豪、逾五侯，终为赵王司马伦所杀。还有一点就是死后的平安，李世民认为，前代帝王厚葬者“莫不因多葬而速祸，因有利而招辱”。明代思想家唐甄在评价位冠群臣、功勋卓著而遭破棺戮尸之祸的张居正时说：“位已极也，犹恐人之不我屈；权已重矣，犹恐人之不我威；功已大矣，犹恐人之颂我不至。”（《潜书》）

不仅如此，能否崇俭抑奢还关系到家族的兴衰。在封建的株连制度下，一人得道鸡犬升天，一人受祸全族遭殃；而挥霍奢侈必将坐吃山空，导致家道中落，只有在简朴家风的熏陶下，才有可能培养出有为的后代。颜之推告诫子孙说，秦皇汉武贵为天子，而其穷奢极欲，犹自败累，况于士乎？（《颜氏家训》）曾国藩多次教训家人说：“切不可贪爱奢华，不可惯习懒惰。无论大家小家，士农工商，勤俭勤苦，未有不兴；骄奢倦怠，未有不败。”张知白认为：“吾今日之奉，虽举家锦衣玉食，何患不能？顾人之常情，由俭入奢易，由奢入俭难。吾今日之奉，岂能长存？一旦异于今日，家人习奢已久，不能顿俭，必致失所。”（《训俭示康》）

3.淡泊俭约，养德明志。崇俭抑得不仅有上述作用，而且直接影响个人的道德修养与整个社会风气：“俭则寡欲，君子寡欲，则不役于物，可以直道而行；小人寡欲，则能谨身节用，远罪丰家。奢则多欲，君子多欲则贪慕富贵，枉道速祸；小人多欲则多求妄用，败家丧身，是以居官必贿，居乡必盗。”（《历代名人家训》）

那么，《周易》所设计的理想人格的最高境界是什么？简单回答就是“内圣与外王的同一”。当然，这句话不是《周易》的原文，但却是其基本思想的准确概括，“夫大人者，与天地合其德，与日月

合其明 与四时合其序 与鬼神合其吉凶 ”；君子黄中通理 正位居体 美在其中 而畅于四肢 美之至也 ”。后世儒家把“ 内圣外王 ”具体化，《大学》提出“ 三纲领八条目 ”之说 即“ 大学之道 在明明德，在亲民 在止于至善。格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下 ”。

三、《周易》理想人格思想的影响

在中国文化史上，许多经典都提出过自己的理想人格理论，并对中国国民性格的形成起到一定作用，但就影响的深度与广度看，《周易》的影响是根本性的。在我看来，中华民族性格的基本方面，主要是在《周易》思想的影响下形成的。因此 我们不但要分析《周易》人格理论的基本内容，还要进一步研究这种人格理论对中国国民性格究竟造成了哪些方面的影响，包括正面的和负面的影响，才能使我们真正弄清中国文化的来龙去脉。为了使问题的分析更有条理性 本书准备解剖两个典型的群体人格 从中详细分析《周易》人格理论的正反影响。

第一“ 士 ”阶层的群体人格分析。《周易》中屡屡提及的“ 君子 ”基本上可以相当于后世的“ 士 ”也类似于当代所说的“ 知识分子 ”（古代的学与士是混在一起的），但是如何定义，却大有争议。余英时先生认为 中国历史上的“ 士 ”从孔子最早揭示的“ 士志于道 ”开始，便是天地人伦间基本价值的维护者、文化使命和宗教精神的承担者，这同当代西方被视为“ 社会良知 ”的知识分子极为相似。这种规范性解释主要是侧重于“ 士 ”承载的价值功能，而不是从“ 士 ”的社会职业与地位来划分 虽然很新颖 却与中国古代实际情况不相符。古代的士们以其得天独厚的文化修养和精神气质，在历史舞台和社会生活中发挥着意识形态的学术建构和社会政治实践示范的双重功能 是“ 学者——地主——官僚 ”的三位一体，这一点同当代的知识分子不完全一样，必须加以区分。“ 学而

“优则仕”是传统中国知识分子的基本人生道路，所以“士”和“大夫”总连在一起。它是世界文化史上的一个重要现象，一方面最早建立了系统的文官政治构架，使行政、教育相连接，社会获得知识分子作为主要支柱的基石。另外一方面，知识分子的人生价值、终极关怀被导入“济世救民”、“民胞物与”的方向，而求在尘世建立“天国”（不管是“复三代之盛”还是“通三统张三世”）。由于其独特的“角色塑造”和历代统治者对“士”的“角色期待”，表现出其群体人格的特殊性。即在自我意识方面，拘泥经典，“述而不作、信而好古”；在自我行为方面，依傍古人、模仿圣贤、崇拜偶像；在社会地位方面，热衷仕途，委身皇权。

在以小农经济为主体的封建社会中，“士”阶层在经济上基本无独立性，他们的出路主要有两条：一条是办家塾、收生徒、做老师。孔圣人就是老师，只不过因为是“圣人”才可以达到“弟子三千、贤人七十”，才可以“食不厌精、脍不厌细”，周游列国，广播学说于天下，同时如果没有子贡的财富为基础，他老人家恐怕早已饿得两眼发慌，那里有钱出书、修豪华的坟墓？一般先生连糊口也很困难，“家有三斗粮，不当孩子王”，一针见血道出其中的甜酸苦辣。另一条出路是“登科入仕”、“学成文武艺，货与帝王家”，身居庙堂之上，辅君安民，经邦济世，遵循儒家价值理想建功立业，居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君。得志则兼济天下，不得志则独善其身，修身以待使命。这就是中国文化所特有的士大夫的自觉或不自觉的政治情结。杜甫的“致君尧舜上，再使风俗淳”与李白的“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”一样，尽管一个含蓄，一个狂放，一个正儿八经，一个志得意满，想干预政治之心却是半斤八两。

经济上的依附性决定了中国传统知识分子不可能从根本上获得独立，与此同时，封建统治者为了保持其皇权的稳定性，一方面采取科举制度，“使天下英雄尽入吾彀中矣”，封妻荫子，荣华富贵，满足士们的世俗需要。这是一种典型的“买卖关系”（韩非子）东

方朔在《答客难》中指出：“东周之时，天下相争，未有雌雄，得士者昌，失士者亡。所以诸侯遵从士人，无所不及。如今天下初定，四夷宾服，士人又何足轻重哉？尊之则为将，卑之则为虏；抗之则在青天之上，抑之则在深泉之下，用之则为虎，不用则为鼠。”清朝的大才子纪晓岚因为多次规劝皇帝，惹得乾隆帝龙颜大怒，对纪晓岚说：“不要以为自己有什么了不起，我对你不过是‘以倡优蓄之’（不过是供我开心的玩物而已）。用现代的话说，士大夫们不过是皇帝养的狗，遑论其他。另一方面，采取‘文字狱’或其他高压政策（如告密），‘三缄其口’。功盖天地的一代名主汉武帝，其高压态势令大臣们不寒而栗，即使他所崇爱的臣子，稍有小错，也必被杀头，许多大臣因为害怕而自杀。最可悲的是廉洁正直的大农令颜异，竟被张汤这个混蛋以‘腹诽’之罪名报于汉武帝，批准处死。”“腹诽”之判例从此成立，而天下之公卿士大夫从此多谄谀取容矣。除了英明神武的唐太宗能容忍魏征的坦言直谏外，再无出其右者。而武则天的大规模告密政策，商纣王的剜心，朱元璋的剥人皮，使讲真话者寥寥无几，由此产生了‘士’群体依附人格的长期存在，并造成了以下几种矛盾。

1. 独立与依附的矛盾。前面已讲过，《周易》认为君子人格的最高境界是达到“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。也就是说，君子人格是意志自足和无所不能的，为什么能达到这种境界呢？乃是基于以下理由：君子与圣史同一、与道德伦理同一、与天地人三才之理同一。

所谓圣史，就是尧舜至文武诸先王的政绩，即王道。王道是君子人格修养的道德基础，君子在修身的过程中，必须把先王之道据为己有，内化为君子的人格内涵；“士不可以不弘毅，任重而道远”，“人能弘道，非道弘人”，都是要求君子自觉成为圣史王道的传承者。所以，从尧舜至文武的政教典籍成为君子修身的必读文本，“王道衰而做春秋，春秋者以续王道之绝也”。先王美政乃是王道

的体现，也是神圣历史的法则，王道就是在历史中实现了的正义。把神圣历史的典籍转换成历史正义的基础，历史理性就确立了。王道就在神圣历史中，神圣历史就是王道的实践，君子需与王道同一；“仰古以治今”；“本之古圣王之事”就是君子人格的使命。君子不能与王道相背，否则就是“不仁”。但是，君子怎样与神圣历史的原则同一？显然还需要一个中介，这个中介就是先王本身。先王就是王道的化身，“天降下民，作之君，作之师”（《书经》），这样以来，君子人格才有了一个成圣的楷模，人格的依据和典范都落在天道的化身——先王的身上。但凭什么说，历史中有一条王道，个体必须无条件地服从它？进一步讲，当现代之王与古先王发生冲突的时候，君子依靠谁？君子的经济地位和阶级属性决定了他必须首先服从当代之王，屈原的自杀不正说明了这一点吗？

这就需要第二条理由来解释：君子与传习的伦理礼法秩序的同一。无论是孔子的以仁释礼，还是荀子用礼法秩序来规定君子人格，都是为了使君子人格与礼法秩序融为一体。也就是说，君子必须与群体结合，在礼的控制下，遵守共同的伦理规范。君子不能遗世，不能离群，必须与小家、大家融为一体。因而，君子个体把外在秩序内化为人格内涵，内据礼法，融于仁义，就与大道同一了。这样以来，从理论上讲，君子人格就会感到义不容辞的国家道义的担当，自居为国家的历史使命，“圣人心同天地，视天下犹一家，中国犹一人”；“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道”。君子的意志几乎要成为天的意志了，但礼法为君子的自足意志提供了根据，同时划定了界限：必须服从于君王和国家的意志。于是，由国家王道的命运内聚于人格自身而激发出来的拟天意志往哪里施展呢？只能施展于对君王的效忠：君子人格的自足意志得之于“天”，自足意志的展开又不能超越“天”的化身——君王意志。意志自律（得之于天）又蜕化为意志他律。君子自足意志就是做忠臣的意志，济世为民的意志就是忠君报国的意志，实现君子人格的价值。

目的变成了实现君王意志的手段，君王至上，意志自律等于零。

《周易》的宇宙本体论是一种“情感本体”，即把宇宙人性化。如此以来，人格中的许多品质就绝不是仅存于少数人身上的存在，而是宇宙本身的基本品质的外化。所以，人格修养就绝不仅仅是一种个人行为，而是“与天地参”、“天人合一”是对宇宙本体的领悟与实践。从本质上讲，人格的修养是一种纯个人的行为，类似于基督教文化中，每一个体与上帝的直接对话并直接见之于行为，而其最高境界就是个体的完全独立，这就是君子意志自足的第三个依据。为什么如此说呢？在《周易》看来，“天”是一种自然的自在自为的力量，它对人世的主宰意志就不是直接能动性的，人事还得人来推动”。所以，人应该主动承担事天的使命，自居为天命的担当者。这是“天人合德”的基本含义。君子人格之所以意志自足，就因为“天”的意志有待于人的实现。正因为“天”有某种无能症、某种欠缺，才要求人具备某种程度的无所不能。古人云：

天将以夫子为木铎（《论语》）

故天纵之将至，又多能也（《论语》）

夫天未欲平治天下，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁？
（《孟子》）

此天之与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣（《孟子》）

君子小人之反也，君子大心则天而道（《荀子》）

大天而思之，孰与物畜而制之，从天而颂之，孰与制天命而用之！（《荀子》）

故天地生君子，君子理天地，君子者，天地之参也（《荀子》）

以此为根据，君子“可欲之为善，有诸己之谓信，充实之为美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神”（《孟子》），
“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。但是，由于《周易》浓厚

的圣人崇拜思想作怪，剥夺了君子与宇宙的直接沟通（以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象 以卜筮者尚其占）从根本上断绝了理论上的独立性 因为“天道”从终极来看必须由“王道”来实现，所以，君子意志自足的三个依据，最终都归结为一条：王道。而何为王道，不是由君子说了算，只能由当权者来确立王道的标准，君子虽然在一定程度上可以以古代王道来批评当代王道，但这只是皮毛，一旦统治者实行高压，君子只有充当鼓手或隐居的份，再加上经济上的依附性与政治上的寄生性，使得君子意志自足的根据最终成为零，中国传统士大夫也必然失去了人格的独立性。

当然，历朝历代也涌现了敢于面对外在精神权威，敢于反抗现实政治势力，依据独立的价值判断而思考，伸张自我的儒家精英人物。这种人物的第一个代表就是屈原，在屈原看来，个体人格的完美是独立的、至高无上的，他曾把具有独立人格的君子比做美人，梦寐以求 比做橘树 歌而咏之 比做香草 诗以怀之。但无情的现实却粉碎了屈原的梦想，为了保持人格的独立性，他既不愿意随波逐流，也不愿意隐遁无名，只有选择了自杀。不过这种独立性的程度还是大有不同的，包括 殉君（殉国）、殉学（殉道）、殉主（殉神），首先看殉君，在封建社会中，一定程度上，忠君就是爱国（朕即天下），许多仁人志士于国家处于危难时刻，或“文死谏”或“武死战”，确实体现了“富贵不能淫 贫贱不能移 威武不能屈”的人格光辉。苏武牧羊的高尚气节，文天祥“留取丹心照汗青”的励人之语，岳飞的“精忠报国”，怎不令人敬佩。这些表现，在一定程度上展现出某种自主性、能动性和进取品质，但这毕竟是一种戴着枷锁的独立人格。他们的出发点还是儒家的学说，执著于“为天人请命”的传统模式，离不开“君君、臣臣、父父、子子”的套路。比起同时代的其他士大夫，他们的人格确有一定的独立性，可悲的是，他们正直的胸怀、一定程度的独立批判与思考，与封建的愚忠、愚孝掺杂在一起，使他们虽然可以成为当时社会的积极批判力量，但永远不可能

成为对封建专制进行彻底改造的有效力量。虽然有人为了某种理想而洒出满腔热血，但充其量不过是改良，最后他们还是把治国安邦的理想寄托在圣君贤相身上，康有为最后成为保皇派最能说明这个问题。

其次看殉学（殉道）其意是为了某种文化、学说、科学观点而奉献一切甚至生命。西方文化中这种现象比较普遍，例如，古希腊的学者可以为了发现某种规律而终生投入，甚至“宁要一个因果定律，也绝不要一个王位”，他们比较彻底地摆脱了世俗的一切束缚，全身心地投入了对宇宙的思考，由此创造出灿烂的古代文明，其辉煌直至今日还光芒四射。意大利的布鲁诺为了坚持自己的科学观点，即使被教会烧死也绝不放弃自己的信仰，这是一种真正的独立人格，正是这种独立的为科学献身的精神，为西方以后的发展奠定了思想基础。

中国则是封建专制思想非常浓厚的国度，为了维护统治，统治者展开了几次大规模的思想镇压运动：秦始皇听从李斯的意见，焚书坑儒，开始了第一次思想统一行动；汉武帝采取了董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，从制度上开始消灭春秋战国所形成的“百花齐放、百家争鸣”的局面；而当年的汉朝政府同时设立了专门培养高级知识分子的太学。后来太学的风气越来越盛，“逮桓灵之间，主荒政谬，国命委于阉寺，士子羞与为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，并危言深论，不隐豪强，子公卿以下，莫不畏其贬义。”（《后汉书》），但好景不长，“党锢之祸”随后爆发，100多人死亡，丧亡、迁徙、废弃、禁闭的多达700人，具有中国特色的株连术也派上了用场，党人的门生、故吏、父子、兄弟均遭禁锢。更为严重的是明清两朝大兴的文字狱，它从根本上封住了知识分子的嘴，使得清代的知识分子全部转向考据学。由于中国传统生死观的影响，殉学（殉道）的知识分子很少，当然孔子也讲过“朝闻道，夕死可矣”的话，但自古至今只有王国维先生一人

殉道而已。“凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈深，则其所受之痛苦亦愈甚；殆非出于自杀无以求一己之心安义尽也”(陈寅恪《王观堂先生挽辞并序》)，这是一种典型的“文化涅槃”是中国历史上“遗民”现象的另一种表现。自“不食周粟”饿死首阳的伯夷、叔齐以来，遗民在中国成为古代士阶层固守自己价值理想的一种传统。这一传统历经数千年而不变，且每到皇朝交替之际，传统总是在不同的年代演绎着同一个主题：心系前朝而不事新主。故宋亡有宋遗民，明亡有明遗民。而王国维则有所不同，他不是执著于某个王朝，也不是孤忠于某一皇姓，而是孤忠于一种抽象的文化精神，即历史不管怎样进化，文化却有“独立而不改，周行而不殆”的超时空的绝对价值。所谓“文化遗民”不过相对历史的进化而言，就文化本身，王国维正好是这种的象征。那么，他的自沉就不是被历史所遗弃，而是其生命以拒绝指认的高贵姿态遗弃了一部可疑的历史。相反大量的的是充当统治者的帮凶，以“御用文人”而自得，何来独立！

至于殉主(殉神)与中国主流文化无关，这里不做探讨。自古以来，真正卓然独立的恐怕只有庄子一人，庄子是中国历史上最富浪漫诗情、生命体验和批判头脑的伟大思想家。他视千金如粪土、弃相位如敝屣的傲骨，宁做泥鳅在污水中游戏也“不为国者所羁”的洒脱，妻子去世鼓盆而歌、妙解生死、漫画人生的旷达与幽默，以及“独与天地精神往来”的自由境界，令古今中外多少人为之倾倒！他所追求的是“若夫乘天地之正，而御六气之变，以游无穷也，彼且恶乎待者”的境界，理想人格是至人、神人、圣人，因为他们能做到“至人无己，神人无功，圣人无名”，而他本人也真正达到了超凡脱俗、不为物累、混苦乐、齐生死的彻底逍遥的自由境界。而大部分知识分子却与统治阶级同流合污，少部分彻底隐居，还有一部分人在独立与依附之间痛苦徘徊。为了解决这个矛盾，传统士大夫们又在入世与出世之间苦苦挣扎，这就是传统士大夫所面临的第二

个矛盾，下面做详细分析。

2. 入世与出世的矛盾。中国传统知识分子“修齐治平”的最高理想，欲合“道统”与“政统”于一身的愿望，使得他们很难摆脱政治情结。但问题是，一旦从政，则很难保持人格的独立，不从政，又实现不了自己的“外王”理想。这里有三项选择：同流合污，彻底隐遁，既出世又入世。“御用文人”与道家或佛家的彻底出世，不代表中国古代知识分子的主流，大部分人则是在出世与入世之间摇摆。综观历史，儒家出身的隐士，其退出社会的目的大致有以下几种：第一，他们所宣传的政治主张或道，在同时代不能获得实现，因此退到人迹罕至的地方，去过一种清净无为的生活，用孔子的话说就是“道不行，乘桴浮于海”。第二，由于发现自己所处的世界属于无道的世界，因此就通过退隐以表示不屑与这个世界为伍，人们还可以从孔子的“天下有道则见，无道则隐”的表达中，看到这一情况。第三，身处易代之际，借隐退不与新政权合作，“降其志，不辱其身”，就是上面所说的“遗民”。第四，功成身退，这方面的情况前面已详细论述过。第五，心隐。就是虽然身在朝廷，心却早已隐退，“大隐隐朝市”即此谓也。

问题是，儒家的出世、入世之道无法成为“天地闭，贤人隐”的充足根据。试问，君子该如何判定邦的有道与无道？如果标准是王道本身，但王道无法自行，需借助国家权力来推行，一旦出现了道德与势位的分离，君子的使命就是要使它们重新合一。那么，君子又该如何去判明有道还是无道？既然王道要靠君子去推行，君子又如何判定自己该隐不该隐？也就是说，儒家自身理论的矛盾无法为个体生命的拯救与逍遥提供最终的理论依据。这一矛盾的内在实质是：一方面要求个体的生命服从绝对的伦理义务，另一方面又认为当个人无力推行伦理义务时可以有隐遁的权利。儒家信念的困难，不在于强调个体人格与超个体人格的历史王道的统一，而在于从来没有提供询问什么是真实可靠的价值的可能条件，不去

询问历史王道的正当性，不去询问历史中的价值的超验根据，它已经把君子的天命判给了历史王道，君子应该为王道而死，时世不妙就隐遁，的确让君子难以接受，屈原的自杀就充分说明了这一点。这两个矛盾在理论和逻辑上都无法统一起来，无法为中国知识分子的隐退提供理论上的依据，最终必然导致古代知识分子在信仰危机时无法解脱的困境。

下面看两个比较有代表性的历史人物的命运。其中一个是大文学家李白。在中国历史上，入世思想与出世思想的高度紧张与冲突交织在一个人身上，再没有一个人比李白那样鲜明，那样突出。在他的文化血液中，经邦安国的人伦主义与适性逍遥的自然主义两种文化血型不是互补而是对撞，不是中和而是冲突。这种二元价值冲突使李白不能关注于一点上：或高居庙堂之上，做个忠臣贤相；或隐山林之中，成为以梅为邻的隐士。如果专注于一点，论其才性都可以获得成功。然而，他做不到从一而终。人世信仰来自于时代的感染，出世信仰又根源于他的天性，“天生我才必有用”与“仰天大笑出门去”两种价值观在时时撕咬着他。李白生就是诗人，而不是政治家，不是政治家而又偏有政治家的抱负。政治家只有野心而无痛苦，而集游侠、隐士、酒仙、文学家、政治家于一身的李白，他的心片刻不能平静下来，只有背负着一颗骚动不安的心灵，浪迹天涯，在时隐时现的生命旅程中寻找自己的归宿，在诗酒中安顿自己的灵魂。这种痛苦的生命体验，虽然使李白在中国历史上没有留下政治文化杰作，却在艺术园地中留下了千古不朽的诗篇。

另外一个弘一大师。弘一与鲁迅是中国文人对待苦难的两种极致性的体验者，同为大悲大难的背负者，一个趋于现，一个趋于隐。在鲁迅看来，与其远离尘世而获得自救，不如在绝望中挣扎，一求体味生命的大悲大喜。而弘一大师早年也是热血青年，无情的现实使他走向了空门，但入世苦，出世亦苦。读他致友人的

信 就会发现其出世之苦。行路遇兵乱之事 苦 衰老日甚 殊畏寒暑 苦 寻友访书 应酬不绝 苦 最难的乃是衣食住行免不了由俗人提供 斩断尘缘 却又不得不用世间的工具 等等。更为凄惨的是魏晋名士 社会动荡与政治斗争的残酷无情 使得以嵇康为首的名士们危机重重。虽然他们主张“越名教而任自然”“非汤武而薄周孔”从形式上突破了儒教伦理的束缚 但内心仍未放下伦理责任的重负。伦理主义原则与自然主义原则的冲突，使他们经常陷入深层的人格分裂 同时由于时时受到猜忌和株连 他们深感如临深渊、如履薄冰 纵有鸿鹄之志 却不得不伪装成燕雀苟活于草棚间。由于语言可以招祸 多言数穷 不如守中 于是 不说话 少说话 或说些不疼不痒的话、莫名其妙的话（玄言）在行为上 他们不得不纵情声色、放浪形骸 借药与酒来麻醉自己和掩饰自己 而不能像当时的隐士孙登那样彻底隐退 又达不到陶弘景、冯道、李泌、郭子仪的境界 真是生不如死！

在传统中国处于中心地位的“士”（知识分子）阶层 进入二十世纪后其角色日渐“边缘化”。从晚清到二十世纪二三十年代，知识分子仍然在历史舞台上扮演重要角色，其思想、言论及倡导的新文化运动，仍是整个社会变革的导向，不管是北洋军阀还是国共两党，都不能不心存顾忌。这种文人振臂一呼武人仓皇失措的状态，除了因民族危机而产生的种种客观条件之外，在很大程度上托庇于传统士大夫的余荫。一方面是“士为四民之首”，一方面是“尊西人若帝天 视西籍如神圣”的西化狂潮 使得知识分子占据有利的地位。但此后 20 多年的连天炮火，知识分子的微弱声音几乎被枪炮淹没。五十年代以后，知识分子成为历次运动的对象，“文化大革命”中，知识分子由于对极左路线深感恐惧，为了全身远祸，他们把聪明才智发挥到了极端，从揭发、告密、出卖 到自轻自贱、自侮自辱 以致装死 无所不用其极。他们死里逃生的唯一办法就是牺牲别人，让专制者饱食

而足，而自己可以幸免，至少可以苟活到最后。进入社会主义市场经济以后，传统的价值观念、信仰系统都逐渐淡化甚至被彻底抛弃；“蔑视一切权威”、“金钱拜物教”甚嚣尘上。虽然科学技术是第一生产力，但知识分子却被商品大潮淹没，他们自身也逐渐分化，对于知识分子来说，他们从来没有像今天这样感到金钱的巨大压力，也从来没有像今天这样感到自身的无足轻重。此前的那种先知先觉的导师心态，真理在手的优越感，以及因政治迫害而产生的悲壮情怀，在商品经济的大潮中变得一文不值。中国的堂·吉珂德们，最可悲的结局不是因离经叛道而遭受政治权威的处罚，而是因为其“道德”、“理想”、“崇高”与激情被市场所抛弃，代之而起的是“躲避崇高”、“消解意义”、“追求当下”的后现代理念；“顽主”与“新人类”成了主导。特别是随着全民知识水平的全面提高，在不久的将来，独立存在的知识分子能否存在？

第二，帝王群体人格分析。与传统士大夫的依附人格形成鲜明对照的是帝王的分裂与变态人格。历代帝王富有天下、权倾四野，一言而为天下法，生杀予夺于一念之间。照理说，他们应该是人格最独立的存在，但事实恰恰相反，同样存在着两种冲突。

“内圣”与“外王”的矛盾。按照《周易》的观点，圣人应该是“内圣”与“外王”的统一，“内圣”为体，“外王”为用；“内圣”以“外王”为目的，“外王”以“内圣”为根据。后代儒家则进一步认为，“修身、齐家、治国、平天下”是一个有着内在逻辑和现实递进性的公式，即“内圣”会自然地导致“外王”。而问题是，单靠人格修养果真就可以解决一切历史问题吗？难道世界真是由人格建立起来的吗？从逻辑上讲，从修身、齐家到治国、平天下的推导并没有必然的逻辑关系，相反，它倒是包含着一个非合理的推论，即以价值判断取代事实判断，用“应该是什么”代替“事实是什么”，从而形成一个极大的理论悖论。

我们先看一下孔子的困境。按照《周易》及后继者的观点，孔子以前的圣人都是“内圣”与“外王”的统一，但孔子本人虽为圣人，只不过干过几个月的司寇，以后奔波终生也不被统治者重视，只是到了汉朝才被奉为圣人，而且直到宋朝才被奉为“大成至圣先师”，从来没有当过王。后世儒生也看到了这一尴尬，不得不把孔子奉为“素王”、“黑帝”，在观念中实现“内圣”与“外王”的统一。

如果从历史事实出发，我们就会发现完全不同的现象：“炀帝未冷天下乱，刘项原来不读书”，甚至开国皇帝的流氓作风十足。说到“流氓”，一般都会把它同“无赖”、“地痞”、“光棍”等词联系在一起。如果把至高无上、尊为天子的开国皇帝称为流氓，恐怕有人会以为这是讲瞎话了，但事实的确如此。以汉高祖刘邦为例，当项羽要杀他的父亲时，他竟说：“没关系，咱们是兄弟，我的父亲就是你的父亲，你杀了你的父亲，请分给我一杯羹。”有一次刘邦与其妻子一起逃难，为了让车跑得更快，他竟然多次把自己的子女推下车，这连一般的流氓都不屑与之为伍。明太祖朱元璋做和尚时偷鸡摸狗，当了皇帝，还动不动把大臣的裤子脱掉，当庭打屁股，这哪里有一点斯文？临流筑台，距太行，气与理势相低昂，安有斯人不做贼，小不为霸，大不王。说凡称王者都为贼，不免有点夸张，但行仁义而亡国的典型如坚决不肯半渡而击的宋襄公，耍流氓而成霸业的例证很多，刘邦的成功原因之一便是其无赖战法。《孙子兵法》中将“廉洁”、“爱民”与“怯懦”、“急怒”、“好斗无谋”同列为将帅用兵的五大危险，初听之下简直不可思议，细想又不得不认同其道理（刘备的携民渡江不过是一种收买人心的办法）。清曾静在《知新录》中说：“在位指皇帝，多不知学，尽是世路中之英雄，甚至老奸巨滑，即谚所谓光棍也。”

开国皇帝为何或多或少都有流氓习气？其实不难理解。因为他们中的大多数人出身低贱，刘邦本来就是无赖，朱元璋当过和

尚，刘裕种过地。在等级森严的封建社会中，要出人头地，按部就班、循规蹈矩是不行的，只有捞偏门，在靠自身本领和机遇的同时，强悍、奸诈、卑鄙、不择手段，才能立于不败之地。同时，由于出身下层，圣贤之书读得很少，没有太多的束缚，而他们从小接受的就是“胜者为王败者寇”、“拳头大的是哥哥”的游戏规则。这样，当他们在政治斗争中施诡计、耍无赖、装孙子、捅刀子、杀朋友时，没有一点心理障碍，反而觉得事情本该如此。事实上，中国历代王朝的权力斗争中，几乎可以说是“知识越多越窝囊”。所谓“刘项原来不读书”，只要会说“大丈夫当如是也”、“彼可取而代之”即可，照样马上得天下。而满腹经纶的知识分子，只能做他们的幕僚、清客甚至帮闲。张良、诸葛亮的智慧岂不十倍于刘邦和刘备？相反，偶尔有几个饱读诗书的皇帝，别说是打江山，好好一座江山交给他，也未必守得住。陈后主、李后主、宋徽宗、明建文帝，他们的艺术才华足以名垂千古，却一个个做了亡国之君。鲁迅曾说过，中国封建社会的历史就是一部“相斫史”。试想，在性命相斫时，一个强悍狡诈、流氓无赖，一个子曰诗云、风花雪月，哪个赢？面对这样的王道，君子哪里还有“意志自足”？

虽然帝王正史极力美化他们的道德修养，但事实胜于雄辩，三皇五帝之所以可以达到通天、内圣、外王三者的统一，关键在于氏族时代当王乃一苦差，必须选出全才的人才能带领全族渡过生死关。而以后的帝王相争，既是利益之争，何来退让！由此推论，“内圣”与“外王”永远不可能统一，这是面临的第一个矛盾。

常态与变态的矛盾。既然开国皇帝流氓气十足，守成皇帝的人格应该做楷模了吧，因为他是天下最独立的人，有充分的条件来提高自己的修养。退一步讲，起码可以达到一般君子的修养水平，即处于常态。但事实恰恰相反，按传统的划分方法，我们把帝王分为明君与昏君两种类型，明君不一定道德高尚但治国有方，

昏君则治国无方。这些身系国家安危重任于一身的一国之君，或沉迷酒色、纵欲无度，或疏懒迷糊、大权旁落，形成了形同虚设的傀儡人格。这是一种极端扩张自我的人格显现，是消极指向的自我极端扩张的结果。历史上受人嘲弄的昏君如蜀废帝刘禅、宋仁宗、元顺帝、明神宗等。这种人格的形成与他们所处的环境有关，许多人存在着生理和心理缺陷，也是一种变态。

不过，我们这里所指的变态是指帝王自我扩张的某一部分被特别强化的产物，它有两个表现形式。一是由于“君权神授”观念的极端强化，造成帝王及其家族神秘主义和非理性化的自我认同，其人格显现为极度的宗教化、迷信化，他们的理性人格被淹没在神坛弥漫虚幻的香火之中，现实的自我完全被天命、神意和鬼蜮的恐惧所淹没。我们先看一下秦始皇晚年的变态，这个“横扫寰宇、一统天下，车同轨、书同文，惟我独尊”的千古第一帝，征服了一切，获得了一切，但却征服不了死亡，晚年得了“恐死症”，于是下令把咸阳附近 200 里内的 270 所宫观用天桥、甬道连接起来，他自己在这众多的宫殿里行踪不定，有敢说出他居室的，立即处死。与此同时，他还多次派人四处搜寻长生药，焚书坑儒事件的直接起因就是因为卢生等人对他诽谤后逃走。结果长生药没得到，最后客死异乡，落得个尸体发臭、无人问津的下场！

汉武帝与秦始皇齐名，他的一生非常成功。他改变四面受敌的态势，到处拓疆，竟然无往不胜；他在体制和思想方面确立了大帝国的骨架，可以传之千年；他提拔培植多位英才，这些人的英名在两千多年后的今天还在熠熠发光。一位出自深宫的少年，竟有亘古未见之成功，实乃匪夷所思。但是，正是这巨大的成功，使他欲突破人类个体自身生命极限的愿望更加迫切，并走向极端。同秦始皇一样数招方士，一求不死，最后因为听信方士的谗言，杀死了自己心爱的太子，引发了古今未有的“巫蛊之祸”，几万人命丧黄泉。虽然晚年的汉武帝下过《罪己诏》，痛陈过失，洗心革面，确实

英明，但毕竟被迷信所误。

南朝各个皇帝当中，下场最惨的要数梁武帝萧衍，别的皇帝，即使是昏皇废帝、亡国之君，最多不过一刀毙命，倒也干脆利索。而萧衍这位威风一时的开国皇帝，最后却被活活饿死（与当年以“胡服骑射”而凶霸一时的赵武灵王的命运一样）。因为笃信佛教，所以他几次舍身佛寺，每次都需要国家花亿万为其赎身，并大建佛寺。因为所谓慈悲，不杀奸臣，结果导致“侯景之乱”。武则天好佛，不过是为了统治需要，顺治出家则比较彻底，不影响大清江山，梁武帝却落了个千古笑柄。

二是由于先天生理上的缺陷，加上王权的膨胀，形成无以名状的多疑、残忍、暴戾和各种奇形怪状的癖好。第一个具有变态性格的皇帝是殷纣王，他发明一种酷刑，名为“炮烙”，在铜柱上涂抹膏油，下面燃烧炭火，叫犯人赤足在铜柱上走过，滑下去一定会被烧死，而殷纣王最喜欢观看别人受酷刑时挣扎悲号的惨状。妲己喜欢听绸缎撕裂的声音，他就命宫女在妲己身边昼夜撕裂绸缎；皇宫之内，肉堆积得跟山一样，在一个不足五公里的巨大池塘内，盛满美酒，酒波浩荡，可以行驶船只，每次宴会时，都有三千余人，像牛群饮水一样，在鼓声中一齐伸下脖子狂饮。

五代时期的南汉王刘昫，不相信大臣，只相信宦官和宫女，为什么？他认为只有宦官和宫女对朝廷和皇帝是忠诚的，而其他大臣有家室、有子孙，不能全心全意为朝廷服务。所以，他想出了空前绝后的一招：凡是要在朝廷做官的大臣，都必须按照他的奇特要求，先进行阉割手术，然后才能入朝为官，并请女巫监国，真是令人啼笑皆非！

后赵皇帝石虎凶残异常，他跟一条毒蛇一样，脑筋里只有两件事：性欲和杀戮。他在首都以南开辟了世界上最大的狩猎场，任何人都不得向野兽掷一块石头，否则就是“犯兽”，要处死刑，官员们便用“犯兽”来敲诈勒索。他不断征集美女，一次就有三万人，美女

的丈夫或父亲如果拒绝献出美女，立刻被处死。更为残忍的是，他的儿子石宣因为杀弟谋位，被他抓住，绑在石柱上，先拔掉儿子的头发，再割去舌头，牵着他爬到事先准备好的柴堆上，砍断手足，剜去眼睛，然后纵火烧死，妻妾与之俱焚。石宣的幼子只有五岁，并深得石虎的喜欢，也被杀死。石虎的暴行，为他所属的民族带来了厄运。冉闵登台后，下令“凡杀一个胡人，官员连升三级。”人民对石虎的暴政所蕴藏的仇恨，报复到整个羯民族身上，羯民族从此在中国消失。

随后的前秦暴君苻生，他的暴行可与石虎媲美。这个自幼瞎了一只眼睛的皇帝，身旁不离铁锤、钢锯、刀斧之类的凶器，一言不合就亲自动手。大宴群臣时，凡是不酩酊大醉之人，苻生就叫弓箭手射死。苻生曾经问他的大臣：“你看我是怎样的君主？”被问的人惶恐地说：“陛下是圣主。”苻生大怒：“你谄媚我！”处斩。再问别人，那人谨慎回答：“陛下是仁君，只是刑罚稍微重了一点。”苻生同样大怒：“你诽谤我。”处斩。他命令宫女与男人性交，亲自率领群臣观看；又命宫女与羊性交，看能不能生下小羊。又把牛马驴羊等活活剥皮，让他们在宫殿上奔跑哀鸣；或者把人面皮剥下，再让他表演歌舞。苻生杀到高兴时，把政府中的所有高级官员统统处死，又杀掉皇后，他的舅父劝他少杀，他就用铁锤敲碎舅父的头。因为只有一只眼，所以最忌讳“少”、“无”、“缺”、“残”之类的词。有一次他问御医人参的功用，御医回答说：“虽然少一点，力量却很大。”苻生马上下令把御医双眼挖掉，然后斩首。然而更为令人吃惊的是他颁布的一份著名的诏书，他把自己当成受命于天、勤政为民的明君，真是厚颜无耻！

还有刘宋朝废帝刘子业的用人头做成的酒杯喝酒，明朝的“红丸”与豹房，等等，真是无所不用其极。这不是变态是什么！生逢此等昏君，君子要“文死谏，武死战”，岂不精神失常？最好的办法就是脚底抹油——溜之乎也。这不但算不上王道，连霸道也算不上，

只能叫做“魔道”。在这种魔道面前，一切正义、理想、价值、人格修养都等于零。

这种人格的极端异化，绝不是《周易》的圣人们所希望的，更是今天要抛弃的糟粕，只有这样，才能使我们的民族更加正常化，这也是中华民族立于不败之地的重要因素。

第五章 《周易》的宇宙观 世界观及其影响

中国文化是在以平原地理环境为前提产生的灌溉文明（农业文明）的基础上形成的以血缘宗法为纽带、以实用理性为根本、以乐感文化为主要特征的文化，它与以海洋文明为基础、以个体本位为根本、以因果关系与逻辑方法为主要特征的古希腊文化，以热带地理环境为前提形成的、以厌弃尘世生活向往一种来世的古印度出世文化，有着根本的区别。古希腊文化是一种理性与逻辑文化，它的宇宙观与世界观都有着严密的结构与逻辑体系，爱因斯坦曾经说过，古希腊文化是以因果关系和形式逻辑为基础的，而中国文化则没有这两点。以印度文明为代表的宗教文化，是以非理性为根本的，信仰是文明的基础。那么，中国文化是否从根本上缺乏一种具有严密逻辑结构的宇宙观与世界观？在前几年的传统文化研究中，许多人提出这样的观点：由于实用理性的影响，除了名家以外（春秋以后名家就销声匿迹了），中国古代诸子百家的思想都缺乏结构严密的宇宙观与世界观（黑格尔就认为孔子的思想没有哲学基础，《论语》不过是人生格言的汇集）只是到了宋明理学才有一种宇宙观。

这种观点是否有道理呢？我们先看一下中国语言的特色。中国文化的一大特色是言（口头语言）文（书面语言）的殊途同归，中国的书面语言并非口头语言的记录和保存，它本身有独立的起源，其源大概出于结绳记事。它本为远古巫师、君主、贵族所掌握，神

圣而神秘；其后由于传授经验、历史事实和祖先功业而与口头语言结合，但又始终和而不同，仍然保持着其独立的品格。中国书面语言对口头语言有支配、统率、范导功能，是文字而不是口头语言成为组合社会和统一群体的工具。也就是说，中国的语言学极为重视语言的实用意义和使用价值，它在支配人的行为方式上有极为重要的作用。其所以如此；名（能指，书面语言）来自符号（指事）表示的是一种秩序、规范、法则，这也就是“实（所指），至今人们在批评某人的行为活动时用的是“不像话”。可见，“话”在中国从来就具有严肃的神圣性。所谓“仓颉造字而鬼神夜哭”、“爱惜字纸”）语言绝不仅仅是散发在空气中的声音而已，它不仅代表而且本身即是人的行为、活动，“一言既出，驷马难追”亦此义。所以，中国的名学，并不是严格意义上的逻辑学，它研讨的核心仍然是语言和语词的实际效用和可能出现的现实悖论，稍有独立性格和逻辑分析能力的名家则被荀子所排斥，为后世所忘记。中国人不是没有这方面的能力，而是没有这方面的兴趣，韩非的议论逻辑性也非常强，但不可能发展成为抽象的逻辑学，韩非本人恰恰强调纯粹思维或真理本身的无用。如《说难篇》。《韩非子》之所以能“益人神智”乃以其冷静的理智告诉人们许多残酷的生活事实，读韩非正有助于了解中国式的逻辑。儒学以“情”为体，当然不重逻辑，《孟子》的好些辩论就直接违反形式逻辑。正是由于中国语言的这种特点，才导致了中国文化价值与事实不分、理论与实践不分、名与实不分。

同时，中国文化又是一种“半宗教半哲学”的文化。中国没有像基督教或伊斯兰教那样的宗教，士大夫们对人格神经常处于似信非信之间，采取的主要是“敬鬼神而远之”的态度。在民间，则表现为多元而肤浅的信仰和崇拜，其对象可以是关公、妈祖、观音菩萨、玉皇大帝等，不仅因人因地不同，并常常改变，而且大都为了求福避祸、祛灾治病，有着非常实用的目的。即使在这种多元肤浅的

民间宗教中，奇迹宣讲也不突出，主要是倡导儒家的伦理道德。儒学不重奇迹、神秘，却并不排斥宗教信仰。在“三教合一”中，它不动声色地渗入到其他宗教中，化为他们的重要内容和实质成分。而儒学之所以能如此，正在于它本身原来就不只是“处世格言”、“普通常识”，还具有“终极关怀”的宗教品格。它执著地追求人生意义，有对超道德、超伦理的“天地境界”的体认、追求、启发。从而在现实生活中，可以成为人们安身立命、精神皈依的归宿。它是没有“人格神”、没有魔法奇迹的“半宗教”。

另外，它又是“半哲学”。儒学不重逻辑构造和思辨体系，这里很少“什么是”的问题，多数为“如何做”。但这些似乎非常实用的回答和论述，却仍然是一种深沉的理性思索，是对理性和理性范畴的探求、论证和发现。它不是柏拉图似的理性追求，也不是黑格尔似的逻辑建构，却同样具有哲学的理性品格，而且充满了诗意的情感内容，并且把思想直接诉诸情感，把某些基本理由、理论建立在心理的根基上，总要求理智与情感交融，“合情合理”即此义。

这样说来，断言中国文化缺乏逻辑性不是正确的吗？有一定的道理，但又不全对。因为之所以出现这种情况，是与有着“群经之首”之称的《周易》的宇宙观和世界观研究的不深入有关。

作为“群经之首”、“大道之源”的《周易》，是世界上最早的、最系统的、最完备的符号逻辑与形式逻辑体系，时至今日仍无出其右者。说中国文化缺乏逻辑性是不对的，但其他诸子百家的思想确实缺乏较强的逻辑性，这是因为《周易》已把主要的逻辑框架设计好了。《周易》不仅有人生观、社会观，更有系统的世界观、宇宙观，并且是二者的最有机的统一，构成中国文化的元理论基础。它的宇宙本体论、三才统一论、认识论与真理论，都是我们准确解读中国文化的理论前提，是我们剖析大传统与小传统的根基，所以本章的主要内容是解析《周易》的宇宙观、世界观、人生观、认识论、辩证法与真理论。

一、《周易》的本体论思想

本体论是传统形而上学的理论前提与基础，在传统形而上学看来，宇宙的演化必定有一个本源的存在，成为其他发展变化的基础。这就是通常意义上的“本体”。只不过有的以物质为本体，有的以精神为本体；有的以单一要素为本体，有的以复合要素为本体。例如，古希腊哲学家有的把水当成万物的本源，有的把数当成本源，还有的把“罗各斯”当成万有的本原。基督教则把上帝当成宇宙的本源，黑格尔把绝对理念当成宇宙的本源，马克思则在批判传统形而上学的基础上，创立了以物质为宇宙本原的思想体系。而当代西方哲学则号召抛弃传统形而上学，出现了语言哲学、逻辑哲学、分析哲学及影响深远的人文哲学，但这种思潮并不能从根本上解决“本原”的问题。人是自然的产物，没有对本原的寻根，就不可能最终解决文化的发展问题，所以我们对中国文化的剖析就必须从分析《周易》的本体思想入手。

人类自诞生之日起，就开始对宇宙的本原产生浓厚的兴趣。自然的本源是什么？宇宙如何演化？人类是如何产生的？时至今日，这些问题仍然在困扰着人类，更何况古人。那么，人类为什么会对此类问题产生浓厚的兴趣呢？这源于人类本身存在的先天有限性（由时间有限性和空间有限性引发的思想有限性及行为有限性，即自由的有限性）。人类渴望把握无限的宇宙，希冀找到无限宇宙的最初本原，从而在总体上把握宇宙、把握人类自我，超越无限，达到永恒。当今的科学技术已登峰造极，远远超出古人的认识水平，但是宇宙是无限的，我们今天的知识再多，相对无限来说，仍然是零。这是一个数学问题——用定数除以无穷大，其值为趋近零。而不从根本上解决宇宙的本源问题，会严重影响人类的处境问题，古人对此终生探求，就理所当然了。

翻开历史，我们就会看到，世界各民族的先人们都对这个问题

提出过多种多样的看法。古希腊的哲学家们提出“水”、“火”、“数”、“原子”等作为宇宙的本原。宗教则提出神创说——一个具有无限法力的原神，用无限的法力创造了整个宇宙（类似于后代基督教的上帝创始说）。如《淮南子》所提出的盘古开天辟地以及后来的女娲补天的神话故事；印度思想界则提出“地火水风”为宇宙之本原的学说；中国西周时的史伯则首先提出了“五行相杂，以成万物”的“五行生成论”，而老子则建立了一种严密的宇宙生成结构：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，突破了以单一元素为本原的思想，类似于古希腊的“罗各斯”本原。但所有这些思想从逻辑性和深刻性方面都远不如《周易》的宇宙本体论深刻。

首先看一下中国古代的宇宙生成论思想，大致可以划分为三种模式：盖天说、浑天说、宣夜说。

《晋书·天文志》认为：

蔡邕所谓《周髀》者，即盖天之说也。其本伏羲氏立周天历度，其所传则周公受于殷高，周人志之，故曰《周髀》。

盖天说认为，天地的形状是“天圆如张盖，地方如棋局”。天在上，地在下，这与《系辞》的“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱定矣”及孔子的“天道曰圆，地道曰方”很相似，实际上是对《周易》宇宙生成论思想的继承。

再看一下浑天说：

浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡子中黄，孤居于内，天大而地小。天表里有水，天之包地，犹壳之包黄。天地各乘气而立，载水而浮。天转如车毂之运也，周旋无端，其形浑浑，故曰浑天。（张衡《浑仪注》）

最后看一下宣夜说：

宣夜之书亡，惟汉秘书郎郗萌记先师相传云：天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞀精绝，故苍茫然。日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止，皆需气也。

这些思想都是从《周易》中发展出来的。仔细探讨《周易》的宇宙生成论思想，更有助于对上述三种天文学说的理解。《周易》的宇宙生成思想有何内容？易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。‘何谓‘两仪’？乾坤是也。这是宇宙生成的关键所在。乾坤两卦不同于其他六卦，有初始意义：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形”；“至哉坤元，万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆”；“乾知大始，坤作成物”；“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也歛，其动也辟，是此广生焉”，“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器。”（以上引文均见《系辞》）

乾坤一阖一辟，一动一静，刚柔相推，“在天成象，在地成形”，《序卦》云：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所措。

《说卦》亦云：

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。乾一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

从上面的论述中可以看出，《周易》的宇宙生成论完全是一种彻底的唯物主义，它从根本上否定了神的原创性，并且展示了一个由低到高的进化过程，而这种演化的动力只能来自于宇宙内部的矛盾运动，所谓“一阴一阳之谓道”。再进一步问，宇宙的演化是有限还是无限？这是个至关重要的问题，必须加以详细探讨。

神创论的信奉者当然否认宇宙的无限性，而古代的唯物主义者也很难提出无限观，当代宇宙学在很长一段时间内也是宇宙有限论占上风。大爆炸宇宙观认为，宇宙起始于一个原始的奇点，奇

点在瞬间爆炸后 慢慢产生了今天的宇宙 爱因斯坦则提出了有限无边的宇宙观。《周易》对此有何看法 我认为，《周易》是一种典型的宇宙无限观，“反复之道，七日来复”这是一种小循环 在更大的尺度上看 宇宙是有一个由低到高的过程 六十四卦的逻辑与历史演化 正是为了说明在一定尺度内 宇宙是进化的。但是 如果从大宇宙尺度来看 宇宙的演化是永远由低到高演化 还是在更大的尺度内的无限循环 最近 科学家们提出了循环宇宙模型论 认为宇宙将永远不会结束 而是处于从产生到消亡的循环过程中 大爆炸既不是宇宙的起点也非终点 而只是宇宙不同阶段的‘过渡’。现有的大爆炸理论没有关于宇宙结局的观点，美国普林斯顿大学教授保罗与英国剑桥大学的尼尔教授认为，宇宙处于不断循环的过程中，如今的宇宙是在上个宇宙的尘埃中诞生的。这一理论来自于弦论 弦论的基本内容是 宇宙物质由已知的各种极小的粒子组成，而这些粒子不过是一些极小的弦；而超弦理论则进一步认为 大宇宙并不完全是四维的 而是存在着十维时空 在当今人类所在的大宇宙外 还有一个无限大的平行宇宙 这两个宇宙在多重维度中区分开来。两位科学家根据这一理论计算出，在这两个宇宙之间有一个引力场，可以将两个宇宙周期性地相互吸引又相互排斥，如同人们鼓掌时的动作一样，当两个宇宙相互碰撞的时候，第五维度暂时消失 这时就会爆发一次大爆炸 新的物质世界在原有消散的物质尘埃中被‘创造’出来。

《周易》当然不可能有现代科学的基础 但它确实具备‘宇宙循环论’的思想 六十四卦是从乾坤开始 到未济结束 而未济者 未结束也 它内在地蕴含着一个新的开端 如此循环往复 永无终结。宋代的邵雍据此提出元会理论——皇极经世论，认为一元最长可达十二万六千年 此时 宇宙会归于沉寂 然后又开始重新生长 如此循环。黑格尔也认为，宇宙的运动实际上是绝对理念的循环。绝对理念当然不存在，但宇宙的无限循环是不是很有道理呢？

接下来我们重点研究一下本体问题。

何谓“太极”？《周易》本身未做解答，因而历代众说纷纭，但大多数古人认为它是“元气”。如《周易正义》说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一”；“天下之动，贞夫一也”。意思是：变动不居的宇宙，有一个至一的存在，为万物所滋始，故万变皆正。老子言“天得一以清，地得一以宁”；孟子言“夫道，一而已矣”；佛教推万法之原，亦云“一真法界”。西汉的易学家大多持此观点。刘歆说“太极，中央元气”；王充认为“元气未分，混沌为一”；郑玄提出“极中之道，淳和未分之气”；虞翻说“太极，太一也”；孔颖达在《易纬·乾凿度》中亦云：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即太初也，太一也。”又云：“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以经天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生之？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也，形气质具而未离，故曰混沌。混沌者，言万物相混成而无离，视之不见，听之不闻，寻之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，变而为七，七变而为九，九者，气变之究也，乃复变而为一。一者，形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地也。物有始有壮有究，故三画而成乾，乾坤相并而俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”张衡在《灵宪》一书中云：“太素之前，幽清玄静，寂寞冥默，不可为象。厥中惟虚，厥外惟无，如是者永久焉。道根既建，自无生有。”

如此说来，“太极”就是一种物质性的存在，《周易》的本体就是物质本体。应该讲这确实是《周易》的原意，但问题在于：这种纯物质性的本体如何与人伦道德挂上钩？如果挂不上钩，如何达到《周易》本身的为君子提供“修齐治平”的百科全书的目的？《周易》提供一种宇宙本体的中心目的并不是为了纯自然的探讨（类似于古希腊哲学家那样专注于纯自然），而是为了给人伦道德设计一个超验的根据——永恒的本体，从而使人与自然达到一种最完美的统一，这就是“有情本体”，而这种本体统一的基础就在于“天人合

本书的前部分曾从保护自然的角
度探讨过“天人合一”的一些
含义，但这远远不够，本章要全面探讨一下这个命题的内涵，从而
更准确地理解《周易》的
本体思想。“天人合一”有多重含义，其本
源起于远古巫师的通神灵、接祖先，前人说：“古文天字本象人形，
帝者象花萼形，示生殖繁盛意，与祖字象生殖者同。”在远古时代，
祖先、神灵、天与人、人际、子孙、社会（氏族、部落）通由巫术，是
可以交流沟通、相互影响的。“天”“帝”总与人事相连，而非某种超乎
经验、独立自足的主宰者，这一问题在《周易》中得到了全面的贯
彻。《周易》本体论的基础是“万有含生说”，“天”有生命意志，人
也有生命意志，万物皆有生命意志，整个宇宙都由生命的洪流弥漫贯
注。“生之谓性”，“生生之为易”，生命意志的创生力量就是宇宙之
本体，“德”就是这个统摄天人之性的原始生命意志力，天与人同也
就是“天人合德”，“德”就是“天人合一”的根据。“天地之大德曰
生”，“日新之谓圣德，生生之为易”，因此“夫大人者与天地合其
德”，“天人合德”也就是天的意志与圣王的意志的合一。天与人的
关系不是一种创生关系（这里不是从自然意义上说的），而是一种
价值蕴涵关系、共生性关系。不过，这里应该注意：“天道鼓万物而
不与圣人同忧”。天道，即宇宙之本体，本体流行，灿著万物。自万
物而言，皆承本体之流行，而各有其生，自本体而言，则是真实之动
力，鼓动万物；但本体非外在于万物，而是存在于万物之中。因为
本体之运动，并不是在一种意志的推动下的有目的的运动，而是一种
无意志、无选择、无目的的自然然的运动。这种运动的结果，
必然带来各种存在，而这些存在对人类来讲，并不都是有益的，很
多情况下，反而给人类带来极大的灾难。圣人所忧的，正是人道如
何统摄天道，如何“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，“裁
成天地之道，辅相万物之宜”，所以只有顺其自然，发扬天道生生之
德，修身养性，以自身小宇宙的完美来顺应天道生生之本性，克服

天道运动所带来的负面影响。基督教的上帝是至高的神圣天父，个体要达到与上帝平等是根本不可能的，人与上帝最终不可能同一，人只能回到上帝身边，而不是取上帝而代之。如果天命、天道都能启示自身，比如上帝所启示的就是神圣的正义和挚爱，人事天，替天行道或受命于天，自居为天命，与天同一就可以让人心安理得，可是“天何言哉 四时行焉 百物生焉”；“天不言 以行与事 示之而已”。“天”是自在自为主宰、运数，人得靠自己的意愿去行动（制天命而用之），何况“天”并非在价值形态方面绝对自足，不像基督教的上帝那样万能，天视自我民视，天听自我民听”（《书经》）；天聪明 自我民聪明 天明威 自我民明威（《书经》）；“善言天者必有征于人”（《荀子》），超验的根据被抛给经验的现实，历史社会的人才是主宰和运数的真实根基。即使“天”的价值本性为“诚”，也仍然是不自足的，依然得之于一个“诚之者”：“诚者 天之道也 诚之者 人之道也。”

所谓“诚”实际上与“德”有相同的内涵，都指生生不息的生命意志，“至诚之息”乃生命意志本身的生生不息，“天”有生之意志（生生、诚、仁）本体是一种绝对性、唯一性、能动性、变异性的存在，本体创生为大化流行，显现为宇宙万物和人文世界，体即用、流行即主宰、现象即本质、一即多、多即一，人类与宇宙存在着一种真实与完满。人也有生之意志（生生、诚之、为仁）；“至诚”就是追求道德完满的君子穷尽自己的生命意志，这样就可以参赞化育，如此同一就是复归于创生不息、生生不已的生之意志这个本体，“惟天下之至诚，为能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以参天之地化育，可以参天之地化育，则可以与天地参矣”。这一来自于巫术的观念，经过礼法制度的理性化，奠定了此后中国文化“人道即天道，天道即人道”以天帝、鬼神、自然与人际相互影响、和睦共处为准则的中国文化的基本框架。

第二阶段的“天人合一”，是汉代以阴阳五行为框架的天人感

应的宇宙模式。在这里 仍然是“天道即人道 人道即天道”，《春秋繁露》和医药圣典《内经》都大讲“天”、“人”的同一。天与人在生命、生存、社会体制、伦理道德等各方面同构一致、交流感应 形成巨大的反馈系统，这是人在社会各方面活动的最终依据。这充分显示了中国文化以“天人合一”来获得的外在活动的自由度：了解自然，顺应自然 利用自然 控制自然。

第三阶段的“天人合一”是宋明理学。如果说 汉儒的“天人合一”是为了建立人的外在行动自由的宇宙模式 这里的“天”主要是气、自然、身体 那么 宋儒的“天人合一”则主要是理、精神、心性，是为了建立内在伦理自由的人性理想。所以，前者是宇宙论即自然本体论 后者是伦理学即道德形而上学 前者的“天人合一”是现实的行动世界，“生生不息”指的是感性世界的存在、变化、发展 后者的“天人合一”则是心灵的道德世界，“生生不息”就是对整个世界所做的心灵上的情感肯定，将伦理本体与宇宙本体合而为一了。这里我们可以看到，这实际上是将《周易》所论证的“有情本体论”从两个方面加以细化。这就是中国文化的最终的本体依据。

《周易》所建立的是一种典型的生命意志本体论，它从原生命、生命的本然形态出发，由此引向生命的伦理或审美的价值形态，理学大讲“学是学此乐 乐是乐此学”，“此学”、“此乐”都是指通过修身养性达到“万物皆备于我”、“上下与天地同流”的“天人合一”的最高境界。《周易》所创立的生命之流的贯注方向，不是抛弃此世的绝对超验，而是圣史中的礼法秩序和伦常人生，“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”。由生命之流的本然形态推导出礼法秩序和伦常人生的价值形态，而非像基督教的上帝或希腊哲学的“罗各斯”那样，从超然性价值形态推导出生命之流。因为，佛教是以生命的残缺（苦、业、无明）为出发点，基督教是以生命的断裂（罪、堕落）为出发点，即从生命的假象形态（有执、无明）和罪性形态出发，

由此引向生命的真实形态(空、真如)和神性形态(圣爱、救赎),《周易》所要达到的生存状态(天人合一)恰恰是佛教与基督教要超越的,因为内在伦理和审美逍遥不能让人彻底摆脱罪和伪。

基督教的上帝的爱超越一切自然的限制,打破任何形式的界限,惠临每一个体破碎的生命,上帝的爱意把神性的最温柔的恩典印留在每一个体身上,使个体生命不再遭受一切本然状态的伤害。人与上帝的和好就是有限的个体从神圣的救赎中获得无尽的爱意,人永远不可能与上帝等同,上帝是神圣超越者。

在《周易》那里,“天”与人是一回事。无论君子“反身而诚”所获得的是生命意志还是道德本性,都不是从一个超越的“天”那里得来的。君子从“天”那里得不到任何比自身更多的东西,《周易》确立的只有一个世界(现实世界)而没有两重世界(现世与超世)三重世界(地狱、人间、天堂)。天与人的本体同一,从根本上排斥了任何超验的可能性。从《周易》发展出来的儒、道两家在“天地与我并生,万物与我为一”上是一致的,只是去向不同:一个要宏大生命,一个要归于生命的本然状态;儒家从天人合一的大德出发,开出宗法的伦常形态,这是一种肯定的过程,从肯定自然的生命到肯定宗法的合理;反之,道家从宗法的伦常形态出发,要返回到生命大德的本然,这是一个否定的过程,生命必须退出历史的宗法形态,回到自然的根据中去。

儒、道两家在许多问题上的看法是不同的,却都肯定生命本性的原始意义,无论宏大生命还是保养生命,同样是一个生命。两者都在人的现实本然状态与现实伦常状态之间互相推导,尽管推导的方向相反,却都没有超出两极。所谓中国文化传统的精神气质就在这两极之间形成:肯定现实生命的终极自性,排斥超验世界,最终走向坚持人性救赎的“足乎己无待乎外”。

儒家把个体本然生命与王道历史的趋同当成一种人超越自身(与禽兽相别)的价值生成;道家则把个体本然生命退出王道历史,

回复到超历史、超道德、超政治的‘独与天地精神往来’的本然真性看做价值生成。所谓‘独与天地精神往来’就是独与自我的生命本然状态往来，个体的小生命与宇宙的大生命从根本上是一致的。这都不是一种彻底的出世，并与西方式的超越完全不同。西方式的超越，是一种宗教性的超越，它是以超自然、超历史的神性形态为前提的，以自然和历史之外的神性国度为依据，与上帝所启示的律法的神圣性相比，根据人类本性所确立的价值是毫无根据的，维系人类生活的只能是上帝的正义。历史中的国家并不是以绝对公正的价值原则建立起来的，而是以野蛮的暴力为根据，基于人与人之间的相互残杀。无论对于希腊哲人还是圣经中的先知，现实国家基本上是不道德的，盲目的爱国主义是一种使人堕落的恶，因为它肯定了以现实国家为根据的嫉妒和仇恨，肯定了为此牺牲和杀戮都是合理的，理念的国或上帝的国的存在，才给人超越历史提供了可能性。

《周易》所倡导的生命意志论，其最终流向既然在于王道历史，从积极的方面讲，就可以避免君子的唯意志。不然，人人自足，王道政治何以实现？这就是为什么《周易》要从根本上截断君子与宇宙的直接沟通。圣人崇拜为何几千年不衰，说到底，圣人不过是王者的代名词，君主最终是圣人，圣人崇拜即是王权崇拜，这是忠君的终极依据（还有一个依据就是从孝引申出来的）。从消极的方面讲，这种自然与王道同一的本体论，从根本上把君子的天命判给了历史王道。君子应该为王道而死才对。幸亏《周易》同时为君子提供了一种现实的超越途径——隐遁，才使许多君子免于自杀（屈原因为没悟透才自杀）。

个体人格的道德感与历史王道的使命感并没有错，恰恰相反，这正是《周易》信念中的伟大之处。难道君子应该弃现实于不顾，置人类的幸福、争议、秩序于身外，只求一心的超越，而无视现实的一切苦难？所以，以一己之心为万民之心，以个体生命承担整个社会

和历史的命运，才真正堪称道德精神。这也是中国文化乐感精神的超验根据 更是“ 自强不息 ”精神的终极依据 也是中华民族历经万劫而不倒的基础。

然而，什么才是真正的价值，什么才是确实可靠的终极意义，必须事先寻问，否则就会出现致命的意义颠倒。把自身的感性生命奉献给绝对真实的价值与奉献给虚妄往往只有一步之差，不弄清什么是绝对真实的价值，就不可能避免自以为替天行道而身陷荒唐。君子的最终判断只能在于圣人与王道，而当圣人与王道本身就是荒唐的时候，君子何去何从？岳飞之死并不能说明其不伟大 相反 岳飞是全中国人崇拜的民族英雄 但可悲之处在于 他所面对的皇帝是昏君，他不顾部下的苦苦哀求，置抗金大业于不顾，一味愚忠，把自己伟大的生命献给了荒谬，岂不令人遗憾千古！

西方精神有了绝对超验的上帝又怎样？就可以避免荒唐的恶果了吗？然而，有超验的神性形象，必然就有超验的根据，有超验的根据，必然有寻问超验根据以及超验形象本身的法则，这就使先验的反思和超验的追问成为可能，使寻问绝对价值的真实可靠性成为可能，人的精神才可以寻问自己是否陷于荒唐。当然基督教也存在着封锁个体与上帝直接沟通的事情，但自从路德改革以后，个体与上帝的直接沟通就变得普遍，而中国文化的个体就被彻底剥夺了与宇宙的直接沟通。

概括地讲，《周易》所设立的“ 有情本体 ”、“ 生命意志本体 ”形成了“ 一个世界（ 现实世界 ）两种精神（ 乐感精神、实用理性 ）三个统一（ 政治、宗教、伦理 ）但最后归于圣人与王道 这是形成中国文化大传统的根基所在，也是中国文化的最大秘密（ 关于小传统的根基问题后面再讲 ），这是我们研究所有中国文化问题的最终尺度。

二、《周易》的历史观

从《易经》的产生来看 它是周人在继承前人卜筮方法并加以改造的条件下 对一切军国大事长期占卜的历史记录 在这个意义上讲“易本卜筮之书”(朱熹)是有一定道理的。不过 在后来的卦爻辞创立过程中,它被注入了很多的关于历史经验与教训的哲理思考 只有在这种意义上我们方可正确理解“六经皆史”的意旨所在。《易经》的产生 使《周易》成为一种宇宙论世界观 但《易》乃寡过之书”,与君子谋不为小人谋”其最终目的仍落脚于社会历史与人生上 从这个角度出发 我们认为《周易》是一部具备丰富历史观的哲学著作。不仅如此 它还作为中国文化之根 对中国文化的发展产生了巨大影响。为此,我们将在本部分中探讨一下《周易》历史观的主要内容。

(一) 自然有机史观。

从人类思想发展史看 在文明初始阶段 由于生产力水平的低下和认识能力的限制 人们对奥妙无穷的自然、社会与人自身产生了强烈的探究欲望,并为此做出了不懈的努力。这在五大文明中都是一样的。不过 由于条件的不同 又使不同的民族在探究宇宙奥秘问题上各具千秋。古希腊的先哲们大多为自然科学家,他们把宇宙探讨的重点放在自然、数理方面,注重对宇宙的自然本原、宇宙的真实结构、宇宙演化过程的具体细节的探讨 其历史观与宇宙观往往是分离的。

而中国古代的先哲们 由于华夏文化传统的影响 虽也探讨宇宙本原 并形成了各种宇宙观 但与古希腊不同的是 他们极少去探究宇宙本原与演化的数理方面与具体细节 重点放在对社会、历史与人生的探讨上。为了使历史观、人生观获得一种更高、更深的说明,他们又从宇宙论的高度探讨历史与人生,用李约瑟的话就是“中国的自然主义具有根深蒂固的有机的非机械的性质。”人

历三圣 时更三世 ”而作为中国文化源头活水的《周易》的这种特点最为明显“明于天之道而察于民之故 ”可说是《周易》一书的总纲。故此 我们把《周易》史观称为自然有机史观。

1.天人合一。“天人合一”是古代早已存在的一种世界观，初始含义是认为人与自然有某种神秘的感应关系。在《周易》一书里，这种神秘性已大大削弱，而是认为自然与历史、人不仅有相同的规律 而且有广泛的直接对应关系：“夫《易》何为者也 夫《易》开物成务 冒天下之道 如斯而已者也 ”；“《易》之为书也 广大悉备 有天道焉 有地道焉 ”；“昔者圣人之作《易》也 夫《易》开物成务幽赞于神明而生蓍……和顺于道德而理于义……将以顺性命之理，是以立天之道曰阴曰阳，立地之道曰柔曰刚，立人之道曰仁曰义 兼三才而两之 ”。也就是说，《易》的目的不过是“三才两之一顺 ”三才的并列是为了说明人道 历史规律 即是天道 天道是人道的终极理由 实际上宇宙间不过是一个“道 ”而已 这从根本上把历史观与自然融为一体，是典型的自然有机史观。《周易》还进一步认为 自然与历史不仅是同一“道 ”的不同体现 而且天地人三才有一个共同的本原——太极 有形的宇宙与社会历史、人 都不过是这种本原外化的具体存在而已“是故易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 ”。这与老子的“道生一 一生二 二生三 三生万物 ”是一致的，宇宙是通过分与合两种太极运动形式而形成的，这就把历史起源统一于一种自然本原上。

2.历史的自然变化过程论。《序卦》云：

有天地然后有万物，有万物然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所措。

这段话再清楚不过地说明了历史是自然过程思想，这是非常深刻而伟大的。三千多年前形成此思想确为不易。它表明，人类与其历史绝不是什么超自然力量的产物，是自然本身的产物。这是用人的自然属性的进化来阐明历史，因而从根本上排除了上帝等的

参与。

3.历史规律的自然合理性。《周易》认为，现存的社会秩序和道德规范是合理的，这种合理性来源于天地之道：

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。

夫《易》 圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑 崇效天 卑法地 天地设位而《易》行乎其中矣。

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。

《周易》认为 天地有高下 社会分等级 乃万古不易之理。一方面，用卦两体表示等级，重卦之上卦代表统治者、地位高者，下卦表示被统治者、地位低者。另一方面，用六爻表示贵贱。每卦六爻，从初至上反映了低位到高位的变化，不过，最贵的是五不是上。因《易》贵中 后人以此设定为“庶民、士子、大夫、公侯、天子、太庙”六级。最后，用阴阳划分贵贱，六爻分三阳位与三阴位。在阴阳矛盾运动中，阳永远处于主导地位，阴永远处于辅助地位，这一点在乾坤两卦中表现最明显“含章可贞 或从王事 无成有终”并由此得出男尊女卑的观念“家人 女正位乎内 男正位乎外。男女正 天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟 夫夫 妇妇 而家道正 正家而天下定矣”。后世的“三纲五常”思想即源于此。《周易》认为这些规律的根据正在于它的合自然性“天不变道亦不变”正是此意。

4.自然的人格有机泛化。西方人往往讲“人是机器”，中国哲人讲“机器是人”即他们在探讨宇宙时 更多的是把人的生理人格（主要是性）和心理人格（主要是情）泛化于自然“一阴一阳之谓道（阴阳主要取象于生殖器），天地之大德曰生”“生生之谓易”，这说明，历史不是一种无性情自然的结果，而是有机自然的产物。这种具有人性的有机自然作为一种形而上的本体，可直接深入经验层，对社会与历史有先验的固有的终极责任，而且形而上的解释也被认为是直接经验的，这样虽排除了神意的干扰，但却使实证法

在中国古代永无市场。

（二）历史有机演化观。

人类历史是进化的，还是倒退的？这个问题一直是历史学者们争论的焦点。后世儒家追求三代之治，道家力图恢复小国寡民状态，法家讲历史进化，《周易》则产生于上述思想之先，是一种有机进化论。

1. 历史发展观。上面所讲的历史生成的自然过程化，已蕴含了历史发展的思想。从某种意义上讲，《周易》是一部讲“变”的哲学著作，易之三义最重的就是变易。《易》之为书也，不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，为变所适。“易穷则变，变则通，通则久”，“日新之谓盛德”。宇宙间一切都是不断进化的，历史本身也是如此，其演化成为六十四卦卦序，以乾坤为首，以未济为尾。六十四卦正好代表了六十四种历史形态，也可代表每一历史形态中的不同阶段（如乾为初创期，泰为收获期）。这是一种典型的进化史观，为了进一步说明这个问题，《系辞下》专门讲了从伏羲氏到周代历史是如何进化的：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室……古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察。”这是从具体的历史事实出发论证历史进化论。

2. 历史变革观。既然历史是进化的，那么，这种进化是直线的还是波浪式的？《周易》认为，历史并不是直线发展的。在它看来，历史转折的本质是“蛊”，即腐败与革新。“蛊”是上经第十八卦：“蛊，元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。”随卦倒象成为蛊卦，彼此是综卦。随和容易产生同流合污和腐败，腐败就要革新，革新也是为了众利，两者交互作用。蛊是器皿中的食物腐败生虫，象征一个历史形态的腐败，而这种腐败本身就包含了元始与亨通，预示了一个新的历史形态的到来。在此基础上，《周易》又专门设计了一个“革”卦用以说明变革：

革 水火相息 二女同居 其志不相得 曰革。已日乃孚，
革而信之。文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革
而四时成 汤武革命 顺乎天而应乎人。

所以，只要是顺应规律的变革就能消除腐败，推动历史发展。

不过 我们同时应该注意，《周易》的历史进化观还有大循环的
含义 它认为 未济以后 历史又会重演六十四卦的进化线“反复
其道 七日来复 天行也。复其见天地之心乎”周而复始“原始反
终”乃一种历史规律 孟子的“五百年必有王者兴焉”即此意 他认
为：

天下之生久矣，一治一乱。由尧舜至于汤，五百有余岁；
若禹、皋陶则见而知之 若汤 则闻而知之。由汤至于文王 五
百有余岁，若伊尹、莱朱，则见而知之；若文王，则闻而知之。
由文王至于孔子，五百有余岁。

将生动的历史进程，纳入一治一乱、数百年一轮回的固定模式，是
人类古代思想史上的共同现象。在西方，亚里士多德曾经说过：
“人类的事情以及其他一切具有自然运动和生灭过程的事物的现
象都是一个循环。这是因为所有这一切都是在时间里识别的，并
且都有它们的终结和开始，仿佛在周期地进行着，因为时间本身又
被这种位移计量之故。”《物理学》 意大利政治思想家马基雅弗利
也指出：“在兴衰规律的支配下 各地区经常由治到乱 然后又由乱
到治。”《佛罗伦萨史》 英国当代著名历史学家汤因比认为：“关于
历史进程的循环论，即便是希腊和印度的最伟大人物和思想家亚
里士多德和释迦佛，也都认为是理所当然的。他们甚至没有想到
有待证明 就假定循环论是真实的。”《我的历史观》 中国的历史
循环论更具特色，稍晚于孟子的邹衍，综合各家学说，将 500 年一
轮回的治乱交替论，发展为更加精致、也更为抽象的“五德终始
说”，把金木水火土五种存在的形式，与人类历史过程的阶段次第
对应起来，依此解释社会的盛衰兴旺和王朝更替的内在规律。与

孟子相比 邹衍的“五德终始”说包含的时空域限更为广大：“推而远之 至天地未生 窈冥不可考而原也”由中国“推之及海外 人之所不能睹也”(《史记·孟子荀卿列传》)它完全超越历史依据 而以纯逻辑建构为主 既严密又灵活 是中国古代“疏通知远”历史观发展的新高度 但是 我们必须看到 这一理论本身具有浓厚的“天人感应”倾向，由此产生了严重的消极影响，导致了神秘主义历史观的诞生。

汉代的董仲舒在继承孟子和邹衍理论的基础上，提出了王朝更替的“三统”循环论。三统 即黑统、白统、赤统 在他看来 夏、商、周三代分别对应这三统。周朝以后的朝代又回到黑统，如此循环往复。每一朝代开始 都必须“改正朔 易服色”以顺天意。“三统”说以“天人合一”为基础 发展了邹衍的“五德终始”说 而在治乱交替的历史趋向把握上，又把孟子的思想包容到更加圆满的宇宙论体系中。

宋代的邵雍则把《周易》的大循环论发展到一个新的高峰。他首先从天地 宇宙 的演化开始 认为太极生两仪(阴、阳)两仪生四象 四象生天地万物。有阴阳始有天地 有动静、有刚柔 进而有太阳(日)太阴(月)少阳(星)少阴(辰)有太刚(火)太柔(水)少刚(石)少柔(土)天有日月星辰四象 地有水火土石四物 阴阳、刚柔、动静的生克制化形成了天地万物的变化。依时间变化而论 小的变化是岁月日辰 四时节候 大的变化是元、会、运、世。三十岁为一世 十二世为一运 三十运为一会 十二会为一元 一元计为十二万九千六百年。一元又分为十二宫，每宫一万零八百年，叫做“一会”之数。天开于子宫 地辟于丑宫 人生于寅宫 发展到戌宫 物闭于戌 人也灭亡 亥宫时 天地也消亡 出现一片混沌 然后重又开始新的历史；一元复始 万象更新 即是此义。邵雍建构天地变化的理论，目的是为了究天人之际，通古今之变，以此来解释社会的兴衰治乱。他认为，社会的兴衰治乱是同天地的演化一一

对应的，而天地的变化都对应一定的象数，因而，推演卦象可以知天地之变化，也可以知社会之兴衰治乱；反过来，社会的兴衰治乱也对应一定的象数，可以彼此互观。为了证明这一点，他从尧舜推起，一直推到宋神宗熙宁元年，用卦象对应每一时期发生的重大历史事件。“一元在大化之内 犹一年也”，宇宙如此循环往复，生生不已。

《周易》的这种循环历史观，不仅对于后世思想家们产生过深刻影响，而且对于一般民众也产生了很大的影响。“天下大势，分久必合，合久必分”之类民谚在民间不胫而走，就是明证。人们在感叹人生的变幻莫测，或是在劝慰落难者不要过于悲伤的时候，最愿意说的一句话就是“三十年河东 三十年河西”其主要含义与孟子的“君子之泽五世而斩”很吻合，只不过表达方式更为通俗。

3. 历史演化动力观。历史进化的动力问题，一直是各家争论之所在，神性动力、心性动力、物性动力是三种具有代表性的观点。《周易》认为“一阴一阳之谓道”而天之阴阳、地之刚柔、人之仁义不过是同一阴阳的不同表现而已，那么，事物发展是阴阳互耦运动的结果，历史也是阴阳 或刚柔 推动的结果，刚长柔消和柔长刚消的过程正是历史的进化过程。

本来，事物运动动力的刚柔双方是无善恶之分的，但《周易》却赋予了它强烈的理论色彩：刚是善的、优的，代表君子；柔是恶的、劣的，代表小人，《否》是“小人道长君子道消”而《泰》是“君子道长小人道消”，历史正是在君子与小人的斗争中前进的，并且，君子与小人的斗争并不是互相吃掉，而是在和平互耦中前进。

另外，《周易》还注意到了物质生产的作用：“圣人之大宝曰位，何以守位说仁，何以聚人曰财，理财正辞，禁民为非曰义”；“物畜然后有秩，然后有礼”；“崇高莫大乎富贵”；“富有之谓大业”，强调统治者必须重视物质财富，才能长治久安。这当然还是一种物质生产决定历史观的萌芽，而君子小人史观则深深影响了中国几千年

的历史观。

（三 历史规律与人的主观能动性。

《周易》认为历史发展是有规律的（人道）那么 在历史规律面前，人能否认识它？能有反作用吗？回答是肯定的。

1. 人必须服从历史规律。《周易》认为，历史发展是不依人的意志为转移的，人必须服从天地人三才之道，才能保证社会平稳发展“天地变化 圣人效之”“天地以顺动 故日月不过而四时不忒，圣人以顺动 则刑法清而民服。”（《豫·彖》）“一阴一阳之谓道 继之者善也 成之者性也”（《系辞》）所以 人必须首先服从历史发展的规律，这是发挥人的历史主动性的前提。

2. 历史认知论。要发挥人的主观能动性，首先必须认清历史规律 只有掌握了规律 才能从必然王国进入自由王国。《周易》认为，人是能够认识历史发展规律的。《周易》本身就是一部关于宇宙发展 包括历史 规律的著作。

3. 人的历史主动性思想。《周易》认为，人必须首先服从历史发展的规律，它反对宿命论，强调在尊重客观规律的前提下，充分发挥人的主观能动性。

第一，人要有自强不息的精神。“天行健，君子以自强不息”，“夫乾 天下之至健也”（《乾·文言》），自强不息是天道 对天来说，是自然的本性 不需思为 本然如此 对人来说 是自然的本性 必须经过思与为才能达到。它要求人们在历史活动中，要尽力为社会做贡献 顺境时要积极有为 逆境时 要等待时机 不被困难所吓倒。中华民族几千年历史发展中，虽历经多灾多难（这在世界上是少见的）而蓬勃发展，不正是得力于这种全民族的历史能动性吗？

第二 人要具备强烈的忧患意识。《周易》认为 人的历史能动性很大程度表现为人有强烈的忧患意识 可以说 整部《周易》所体现的正是“朝乾夕惕”“居安思危”“外内使惧”“困而穷通”的强烈忧患意识 没有这种意识 人无所作为 国家也会灭亡；是故君

子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”《周易》之所以通篇强调忧患意识，一方面因为天道“虽鼓万物而不与圣人同忧”，人必须发挥主动性才能保持历史发展的稳定；另一方面，周人以“小邦周”战胜“大国殷”时时警惕重蹈覆辙，特别强调忧患意识。应该承认，这种思想是民族精神的精华，是中华民族屹立于世界民族之林的精神动力。

第三，充分把握“时”才能更好地发挥人的历史主动性。《周易》是讲变之道的书，讲变化就是讲时。六十四卦、三百八十四爻就代表了不同时段。故王弼曾言：“卦者时也，爻者适时之变者也。”

《周易》贵时，它要求人们发挥历史能动性，必须一切以时间、地点、条件为转移，“时止则止，时行则行”，只有这样，才能做到主客观统一，使历史主动性充分发挥出来。为此，《周易》还专门设计了一个历史规律与主观能动性有机统一的最高境界，就是达到“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎”。用现代语言讲，就是实现了从必然王国到自由王国的飞跃。

4. 圣人史观。关于历史创造的主体是人民群众还是个人，马克思主义以前的历史观一直未能解决这个问题，《周易》也不例外。在它看来，天地人三才之道，“百姓日用而不知”，只有圣人才能了悟，因为圣人不仅有崇高的道德情操，而且是大知之人。圣人不仅能“备物致用，立成器以为天下利”，而且能创造经典，一般人只有按四种圣人之道行事，就可万事大吉。这实际上是突出强调圣人的历史能动性，而忽视否认了人民群众的历史作用。

将历史的创造、社会的进步完全归结为个别圣贤人物的活动，是先秦诸子的共同观点。墨子推崇“天下之贤可者”，老子认为“圣人抱一而为天下式”，圣人执一以为天下牧，韩非子则强调“人主”、“能独断天下者可以为天下主”，孟子认为“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正。一正君而国定矣”，不仅如此，孟子还把

领袖人物的成败归结为他们内心存在的“仁义之善端”是充实、发展还是夭折。仁义之端充斥于帝王之心，才有尧、舜的教民以伦，后稷的教民以稼穡，大禹的治水八年三过家门而不入，才有三代的盛世。与此相反，仁义之心泯灭，便有夏桀的暴虐荒淫，商纣王的酒池肉林，“暴君代作”，民无所安息，“天下大乱”。正因为君王之心不可能人人仁义，所以表现于社会发展方面，便是一治一乱，治乱交替。

5. 关于未来社会的构想。从《周易》全书看，它所设计的是一种君主主义的政治制度。那么，未来理想社会如何？“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁。”后世儒家的大同思想即来于此。

《周易》历史观对后代的中国文化有重大影响，从董仲舒的天人感应史观到宋明理学的伦理本体史观，无不源于此，限于篇幅，本文不予探讨，但顺着这条线索研究下去，无疑会大有助于我们对中国文化的理解。

三、《周易》的辩证法思想

什么是中国古代的智慧？从清末的中学西学之争到五四时期的中西文化大论战，从现代儒家到对如何复兴儒学的探讨，到80年代中后期大陆上关于中西文化的比较研究，这个问题一直是争论的焦点。我们认为，要真正弄清一个民族的智慧所在，就必须从最能反映民族精神精华的哲学入手，而辩证法又是哲学的灵魂，是每个民族文化中最活跃、最革命的因素，集中体现了一个民族的智慧。历史早已证明，凡是形而上学占据思想主导地位的民族，就一定是没活力的民族，它的发展也必然是缓慢的；而凡是辩证法思想占据主导地位的民族，其创造力与活动力一定是巨大的。作为五大古代文明中唯一延续至今的华夏文明，其辩证法思想的丰富性是举世公认的，从这里入手，我们就可以真正读懂中国古代智慧之

所在。

当然，任何思想都是一定历史阶段的产物，作为民族智慧所在的辩证法思想，也不是一蹴而就的，而要搞清其发展脉络，就必须从这个民族文化的源头活水去寻找。“人更三圣、世历三古”的《周易》向来被认定是中国文化的源头活水“，《易》道广大 无所不包 旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术 以逮方外之炉火 皆可援易以为说”(《四库全书总目提要》)，而作为民族智慧所在的辩证法思想 在《周易》一书里更有着丰富的展现 它基本上奠定了中国辩证法思想的走向。当然 与《周易》差不多同时代的《老子》一书的辩证法思想也是很丰富的。一般认为，《周易》与《老子》一起构成了中国辩证法思想的两大基石，但因为在几千年的封建社会中 儒家文化始终占主导地位，《周易》的地位和作用更加突出 故此 本章重点探讨《周易》中的辩证法思想。

(一)《周易》辩证法的研究对象与逻辑起点。

从辩证法史看，不同类型的辩证法研究的对象是不同的，那么，《周易》辩证法研究的对象是什么？《系辞》曰：“夫《易》何为者也 夫《易》开物成务 冒天下之道 如斯而已者也 将以顺性命之理，是以立天下之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”也就是说，《周易》是以天地人三才为研究对象的 而不是研究精神的、心灵或上帝的辩证法 属于唯物型的辩证法。那么，《周易》辩证法思想的逻辑起点何在？《系辞》曰：“是故易有太极 是生两仪 两仪生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大业。”这就把太极当成了辩证法的逻辑起点，一方面，太极是一种气形物质存在，它自身的运动生成宇宙，从根本上排除了鬼神的存在；另一方面，“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所措”(《系辞》)意思是 社会历史也是一种自然历史过程，它的起源也是物质性的。

不过 应该说明的是,“《易》乃寡过之书”它的出发点不是为了从概念上研究太极、三才,也不过分注重逻辑结构与推理,之所以从太极入手说宇宙演化,不过是为了给人生、道德寻找一个更高的哲学根源 即“有情本体”用宇宙普遍秩序与现有社会伦理秩序的推演一致和相互肯定 来包罗万象,一统万物,“范围天地之化而不过 曲成万物而不遗”这也是“有情本体论”的合理内涵 从而对社会历史、道德做出某种合理性辩证解释:“夫《易》 圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑 崇效天 卑法地 天地设位而《易》行乎其中矣。成性存存 道义之门。”(《系辞》)所以 从根本上讲《周易》辩证法的研究对象与重点是社会人生与道德,不是概念的辩证法和纯理论的辩证法 这一点,《易》本身也有说明:“往者屈地 来者信也,屈信相感而利生焉。尺蠖之屈,以求信也;龙蛇之蛰,以存身也。精义入神 以致用也。”(《系辞》)一切往来、屈伸都是与有利人“致用”有关的,并不赞成脱离人事经验的纯逻辑思考。

另外,《周易》认为自身是个真理体系:“《易》与天地准 故能弥纶天地之道”,“夫《易》广矣大矣 以言乎远则不御 以言乎迩则静而正 以言乎天地间则备矣”(《系辞》),所以后人的辩证法更不用直接研究自然,只要关注社会人生即可,由此而形成了中国文化关注实用、人世的实用理性精神。这一点与古希腊的思辨式、纯逻辑思考的概念辩证法大不相同,古希腊人虽也关注社会人生,但更关注自然,更强调逻辑的力量,这种思辨式辩证法对西方科技的发展带来了重大影响,这也是造成中西文化智慧差异的重要原因。

(二 普遍联系观。

辩证法就是关于联系和发展的科学,所以,任何辩证法思想都必然涉及联系的思想。那么,什么是联系呢?所谓联系是指世界在整体上是一个互相联系的整体,每一事物内部也是由多种因素组成的统一体。《周易》通过八卦内部联系、卦图的形象联系、取象的万物类比、义理联系,将天地人构成一个广泛而又多变的联系

网。

1. 八卦联系网。八卦是《周易》一书的基本单位，每一卦分六爻，每爻或为阴（--）或为阳（—）称为初二三四五上。一卦即为有机联系整体，六爻之间存在如下几种联系：第一，时空联系。从时间上看，从初爻到上爻，体现了事物从初级阶段、中级阶段到高级阶段的联系过程，这三个阶段是互相联系的，离开了任何一个阶段，就无法理解事物的整个过程了。从空间上看，八卦本身就是一种物质性结构，六十四卦代表了宇宙中 64 种不同空间存在，据现代科学研究成果，六十四卦与现代分子结构相吻合，阴阳爻的不同位置就会导致不同结构的出现，这就说明了阴阳爻在空间上是紧密联系在一起的。第二，三才联系。《周易》以初二爻为地道，三四爻为人道，五上爻为天道，三才合而为一，从而把自然社会人类联系在一起。第三，爻之间的对应联系。每卦的初三五为阳位，二四上为阴位，一阴一阳谓之道；同时，每一经卦又分内卦、外卦（贞悔），二者紧密联系在一起。此外，爻与爻之间还有如下联系：“应”，指分别处于内卦和外卦中的两爻的呼应关系，如初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻，其中二爻为阴，五爻为阳，二者则为中正而应，即为“中和”；“承”，在一个重卦中，下面的阴爻对于上面的阳爻来说就是承；“乘”，在一个重卦中，下面的阴爻对于上面的阳爻来说就是乘；“比”，在一个重卦中，相邻两爻为比；“据”，一个重卦中，阳爻对于下面的阴爻来说为据；“互象”，一个重卦中除了两经卦外，还可组成两个新经卦。还有其他多种联系，这些思想虽多是汉朝人的创造，但也是持之有据的，是对《周易》本身联系观的发挥。

2. 卦图联系网。在易学发展史上，曾经形成了象数、义理、图书三派，至于后代所见到的太极图、八卦图、河图洛书、六十四卦方圆图。是否与《周易》同时产生，学界向有不同看法，或认为早已有之，或认为宋人杜撰，不管怎样，用图能更好地表现《易》的联系观。

是毫无疑问的，太极图等正好形象地展现了宇宙是一个无限联系之网的思想。

3. 象数义理联系网。何谓象？易者象也，象也者像也。”；见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”（《系辞》）象具有可见的、具体的特征，现实世界的一切具体物皆可做象，“古者伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《系辞》）这样，每一卦象就可成为一个具有同等意义的具象系列，如八卦开始取象为天地山水火风雷泽，后又加上父母三子三女，如乾卦，在《周易》本书里取象是为天、为君等 14 项，到汉代九家易时，已发展到 296 种；后代更有发展，如港台学者把总统、总经理等放入乾之取象一样，其他卦也是如此。

这样，随着时代的发展和需求，这个意义的使用范围在不断扩展，许许多多的象被纳入这个系列。此外，这一联系网可延伸到每一个占卜的情景中，这个开放的具象系统，随着每次占卜的事物的组合，从最大范围上把整个世界联系在一起。当然，这种联系不是无根据的胡乱联系，而是具有等值性与区别性的，即每一个具象系列的每一具象有相同或相似的意义，不同的具象系列的意义是有区别的，并形成稳定性，这就是以义理为分界线了，如乾为真龙天子等，是不可随便更改的。象发为万物，收为乾坤，从而使整个世界有机联系在一起，这一点与当代宇宙全息论很相似。

关于数，《周易》提出过大衍之数，后代学者在此基础上提出了先天后天数、河图洛书数等，从而使宇宙的联系更加严谨化。这种象数联系观对中国文化的影响是很大的，后代的中医八卦取象（如乾首坤腹）、十二消息卦、二十四节与七十二候等都是受此影响形成的。

（三）发展变化观。

关于“易”的含义，学术界大多同意郑玄关于易之三义（变易、

不易、简易之说，而这是《周易》发展变化思想的最集中表述。

首先，易之第一义为变易，强调变，强调动，认为发展变化是宇宙发展的根本规律，宇宙本身就是一条生生不息的大化流行，是《周易》变化观的最明显特点，“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”；“叁伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文。极其数，遂成天下之象”（《系辞》），为突出变易的特点，《周易》又提出了“唯变所适”的观点：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”（《系辞》）从自然界到人类社会的一切都处于变化之中，绝对不变、绝对静止的事物是不存在的，这种以动为主、以静为次的辩证法与以静为主、以动为次的《老子》辩证法比较，应该是个进步。

从八卦上看，每一卦都体现了一个事物由初级阶段到最终阶段的发展过程，不同卦的变化，正展示了万物的变化发展，六十四卦的前后相继，是宇宙演化的缩影。“天地之大德曰生”，而天地本身正是变化的场所，“在天成象，在地成形，变化见矣”；“天地设位，而易行乎其中矣”。这是一种物质性的发展变化，从根本上排除了神秘主义。承认物质世界的发展变化，在这一点上，《周易》与现代辩证法思想相近。但现代辩证法认为发展是螺旋式的，永远不会循环的，《周易》则相反。虽然它也强调“物不可穷也，故受之以未济终焉。寒来则暑往，暑往则寒来，寒暑相推而发生焉”（《系辞》），所以“复其见天地之心乎”。在这里，循环论是很明显的，但未明确说出而已。到了宋代，邵雍在《皇极经世书》构造了宇宙循环演化的会合盛世结构，使这种思想真正明确化，至于宇宙是否会在大的时空内重复演化，只能留待未来解决这个问题。

其次，易之第二种含义为不易。事物在发展和变化中是否有常则存在，变与常是一种什么关系？以此，《周易》明确提出了“动静有常，刚柔断矣”的观点，变中之不变为常。如果只看到变而看不到不变，就是片面的，不可能真正把握这个世界；“天地之道，恒久

而不已也利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”（《恒·象》），把握变中之不变是一个“通神明之德”、“穷神变化”的过程，掌握了变与不变的辩证法，就能准确认识事物。

最后，易之第三义为简易。大千世界，变化莫测，但只要掌握好变与不变的关系，就能从根本上掌握宇宙的发展规律，而这种规律并不是杂乱无章的，而是简便易行的“大道至简”；一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。宇宙的规律多么简单，一阴一阳而已，所以“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。”（《系辞》）；天下之动，贞夫一者也。夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣。”（《系辞》），天下之理不过一，《老子》一书也有类似观点：“昔者得一者，天得一以清，地得一而宁，神得一而灵，谷得一而盈，万物得一以生，侯王得一为天下贞，其致之。”（《老子》二十九章）冯友兰先生曾把《周易》看成“宇宙代数学”，现代科学也说明，公理、公式、简易、美观而表达更全面，这不正是简易之理吗？

（四）量变质变思想。

量变质变规律是研究事物怎样运动的客观规律，唯物辩证法正是通过质、量、度三者的关系和转化来说明事物发展变化的一般过程。《周易》当然达不到这样的程度，但这种思想也是很丰富的。

什么是量变、质变？《周易》当然没有量变、质变这些专用词，但究其义，“一阖一辟谓之变”，把阴阳比喻为门，打开是阳，关上为阴，一开一关就是变，此为量变，所谓质变，“化而裁之谓之变”，化是自然的变化，慢慢的变化，是量变，裁是人为，当自然渐次进行的量变达到一定程度时，如以人为地裁定，使旧质变新质，就是质变。为了说明这个问题，《周易》又提出了“穷则变，变则通，通则久”的命题，何为“穷”？指事物发展到一定程度，达于极点，不能保持原

来的状态 这就是“穷”如乾卦的“亢龙有悔”，一卦达到穷的程度，势必引起质变。何为“通”？质变之后，达到新的量变状态；往来不穷谓之通；推而行之谓之通。新的量变还要继续变化，才能使事物长久发展，这不说明世界是一个无限的量变质变过程吗？

为了进一步说明量变质变规律，《周易》又通过社会事例加以说明：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。”《系辞》善恶积累到一定程度就足以发生质变，告诫人们不可忽视渐变。《坤·文言》在解释“履霜，坚冰至”这一爻辞时指出：“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来渐矣，由辨之不早辩也。”这里的“积”、“渐”很清楚地体现了量变质变思想，并强调要顺应好的质变，预防坏的质变出现。

对于坏的质变，人们要时时警惕，特别是作为当权的统治者，要“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，才能“身安而国家可保也”。《老子》提出的“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”也是此意。对于好的变化，不但不能阻挡，还要顺应潮流，促其变化。这种思想在《革》卦中表现最显著：“革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。已日乃孚，革而信之。文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”

既然量变质变有好的变化也有坏的变化，那么，它的“度”是什么？在《周易》里，这个度就是“中”。“中”本指每卦的二五爻，后延伸为客观事物发展的重要阶段及转化的中间环节的含义，它不仅是判断吉凶得失的依据，也是质变量变的分界线所在，《节·彖》云：“节，亨，刚柔分而刚得中。苦节不可贞，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”它要求我们在事物发展的中和状态下适当节制，就会亨通无穷，用今

天的话说，就是把握好度，就会正确认识和分析问题。

（五）对立统一思想。

对立统一规律研讨事物运动发展的内在动力，是辩证法思想的核心。而在这个问题上，《周易》的有关思想具有鲜明的特色。

1. 矛盾普遍性思想。《周易》中虽无“矛盾”一词，但却从对差异性与统一性的关系的论述中表达了这种思想。六十四卦所反映的是一个千差万别而又和谐统一的万物组成的世界，它要求人们首先从差异中认识事物。因为“方以类聚，物以群分”，所以“君子以类族辨物”；“君子以慎辨物居方”就显得尤为重要了。但又要看到事物有时统一，这种观点在《睽》卦中表现最清楚。睽者，背离也。兑下离上，离为火炎而向上，兑为泽润而向下，二体相违。又离为中女，兑为少女，二女同居，其志不同，也有相违之象。这是一方面。另外二者也有相合之象，因为兑为悦而附丽于离，此说明天地万物离中有合，既对立又统一；“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”。天地有最大的差异，天在上，地在下，正因为如此，天地才能合而生万物，才有日月交替，四时更换，男女在各方面有最大的差异，男为阳刚，女为阴柔，为此之故，才有男女交感种族蕃育，万物各不相同，才组成一个多姿多彩的世界。差异即为对立，合即为统一，二者普遍存在于一切时空中。老子“一阴一阳之谓道”，“万物负阴而抱阳”都是这种思想的表达。

2. 把天地当成最大的矛盾统一体。天地不但是太极未分的两仪、世间最大的一分为二，而且是天地间万物产生的根基，六十四卦以乾坤为首（乾坤为易之门），正反映了这种天地化生万物的特点。不过应该注意的是，作为对立的两个方面，在不同的时间和地点里，哪个方面占主导地位是不固定的，应不断地转化。而《周易》却不然，乾坤两卦在创育万物的过程中，乾永远处于主导地位，坤永远处于配合乾的次要地位。坤只是在它顺承乾的时候，才有存在的意义，它的作用才有价值。这反映了一种歧视，这实际上对后

来的中国文化中的“君为臣纲 父为子纲 夫为妻纲”奠定了理论基础 从根本上讲 这是错误的。而《老子》一书则正好相反 大力强调阴柔的作用 柔弱胜刚强 二者互补 正反映了儒、道两种思想对中国文化的不同影响。

3. 矛盾转化动力观。《周易》的唯物前提，决定了它只能从事物内部寻找矛盾的动力因，只能在于阴阳双方的矛盾性，其表现形式有二，一为交感性，二为刚柔消长性。

交感性是事物发展的初级动力，一方面表现为“相交性”，如《泰·彖》云：“天地交而万物通 上下交而其志同”，既济受福 水火相交也 断金如兰 人心相交也”。另一方面表现为“相感性”，《咸·彖》云：“二气感应以相与”，天地感而万物化生 圣人感人心而天下和平”。程子亦曰：“天地之间 只有一个感与应而已 更有什事？”一切事物 则见其相交 以用知 则见其相感 二者互动 引导事物前进。

《周易》又把对立面的斗争和转化视为刚柔消长的过程，刚长则柔消，刚消则柔长，刚柔消长的过程实际上是刚柔积渐、互相取代的过程 这本是自然而又客观的过程，《周易》却赋予它以鲜明的伦理意义 刚是优的、善的 柔是劣的、恶的 所以柔长为坏。刚柔消长的思想在十二消息卦上表现最为明显。六十四卦中有十二卦是特殊的，它们的刚柔爻自初至上分别排列而不相错杂；刚爻无论几个 都集中在一起 柔爻也是一样 这十二卦是 复、临、泰、大壮、夬、乾、遁、否、观、剥、坤。《周易》认为 十二卦的刚柔消长是天道运行十二月消息盈虚的反映，而事物的变化与天道运行一样，也是刚柔消长的过程，这个思想从根本上讲与唯物辩证法是一致的，不同的是把刚柔善恶化，用刚柔的变化反映君子与小人的斗争。

这里有一个问题需做特别论述，近年来一些学者提出一种观点 认为《周易》与《老子》一样 虽大讲矛盾的转化 但不讲转化的条件 这种现象在《老子》一书是有的 但《周易》却不是这样 它已

经意识到矛盾转化需主客观条件的配合方可。所谓客观条件，即“时”与“位”，《周易》认为事物的发展变化贵在“趋时”、“当位”，《系辞》云：“变通者，趋时者也”，“凡易之道，与时偕行”，“六位时成，时成六龙以御天”，“时行则行，时止则止”。三百八十四爻就是时间，故王弼说：“卦者时也，爻者适时之变者也。”同时，位之当与不当，也是转化与否的关键，总之一句话，一切应以时间地点为转移。这与《老子》“反者道之动”绝对化不一样。所谓主观条件，即是知己，“知己其神，君子见几而作，不俟终日”，“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望”（《系辞》），作为君子应充分认识事物变化的各种条件，促成事物的尽早转化。

4. 中庸和谐观。唯物辩证法认为，矛盾的统一性是相对的，斗争性是绝对的。统一性是有条件的，斗争性是无条件的。《周易》则把统一看成是绝对的、无条件的，斗争性是相对的、有条件的，因为“天地之大德曰生”，“生生之谓易”，“生生即为动力”，其他一切则是虚的。

从矛盾斗争形式看，唯物辩证法认为有五种形式：第一，一方战胜另一方，一方吃掉另一方（形式是多种多样的，可以是和平的，也可是非和平的）；第二，双方同归于尽，产生新的对立面，形成新的矛盾；第三，矛盾双方主次地位的变化，使事物的性质发生变化；第四，矛盾着的对立面之间的结合、融合；第五，在矛盾双方势均力敌的情况下，矛盾双方通过互相让步、妥协、调和以求在一定条件下暂时共存。《周易》认为，阴阳的对立与转化，并不存在谁消灭谁的问题，只不过在不同时候力量对比有所差别，万物间的差异生于这种阴阳对耦，而阴阳又为互根性存在，孤阴不生，独阳不长，不同事物只不过是阴阳配合不一而已，而阴阳双方又存在着向对方生成的本身。如此一来，阴阳双方共同参与了宇宙的大化流行的生育过程，并且阴阳永远保持在一共同体内，一切冲突对立都可在此化解。

为追求和谐,《周易》推崇“中和”。它认为“中爻代表了事物的本质,二五两中爻阴阳相应,称为‘中和’——指矛盾双方力量达到均衡与互补,从而处于一种相对和谐统一的稳定状态,它体现了阴阳的互根与一元性,‘阴阳相和,各得其宜,故利矣’”(《周易集解》)。朱子不仅把“中和”作为对立面“无过无不及”的交互作用和统一,而且提高到“和则交感而育万物”的高度,成为宇宙的根本法则,“万国咸宁,保合太和”是《周易》对宇宙与人类的最高理想。这是一种典型的和谐辩证法。用张载的话说就是“有象斯有对,对必反其为,有反斯有仇,仇中和而解”(《正象·太和》)。这种思想对中华民族反对战争、追求和平、宽容万存起到了很大作用。

(六) 否定思想。

否定之否定规律是唯物辩证法的三大规律之一,几千年前产生的《周易》当然不可能有系统的否定之否定思想,但它也包含了许多萌芽。“日新之谓盛德”、“生生之谓易”即强调发展的重复性。从卦爻演化看,《履》初二爻为凶,三四爻为吉,五六爻又为凶,体现了一个否定之否定过程;从宇宙演化看,太极、两仪、四象、八卦,六十四卦的演变,都是一个不断否定的过程。

当然,在这个问题上,《周易》与现代辩证法还是有区别的。它专门设计了“元亨利贞”四阶段论。乾“元亨利贞”,坤“元亨利牝之贞”;“大哉乾元,万物资始”,“至哉坤元,万物资生”。这是万物具备初形的阶段——“元”。“云行雨施,品物流行”就进入了“亨”的阶段,开始生长。“利”为万物之成熟阶段,“贞”则达到了“保合太和”的境界。元于天为春,于人为仁;亨于天为夏,于人为礼;利于天为秋,于人为义;贞于天为冬,于人为智。朱子云:“元亨利贞了无断处,贞了又元。”宇宙演化是元亨利贞的更替。

上面我们从总体上分析了《周易》辩证法的内容,当然,还有许多思想未曾涉及。应该承认,这里面的确展现了中华民族的智慧,它对中国文化的影响也是源远流长的,只有真正寻好文化之根,

们才能在新形势下更好发展传统文化，使中华民族更加迅速地向前发展。

四《周易》的认识论思想

任何一种思想体系，必然涉及认识问题，不管这种认识是先天的还是后天的，是主观的还是客观的，是人为的还是上帝赋予的，没有对宇宙的认识，理论的展开就是不可能的。读者可能要问，本书前面不是已经谈过思维方式，为什么还要再谈认识论？这是因为，从本质上讲，思维方式与认识论是不一样的，思维方式更侧重于主体的内在认知结构，认识论则侧重于主客体的关系，探讨的是主体如何获得知识、求得真理。所以要专门探讨《周易》的认识论思想，并研究它对中国文化认识论的各种影响，这样才能形成一个完整的体系，有助于更深刻地了解中国文化的内涵。

从理论上讲，任何关于认识的学说，都必须面临一个理论前提：可知论与不可知论。不可知论认为，宇宙从根本上看是不可能被认识的，以有限的人类来认识无限的宇宙是荒唐的；人们最多可以认识事物的表象，不可能认识其规律。可知论认为，宇宙是可以认识的，只是在如何认识宇宙的问题上分歧较大。《周易》是一种可知论：“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而立于义，穷理尽性以至于命。”（《说卦传》）“乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从。”（《系辞》）在认识论方面，《周易》的术语不是“认识”而是“知”。因此这种认识论也可以叫做“知论”。而在《周易》中有两个互相对立统一的含义：其一是作为动词的“知”、“认知”，其二是作为名词的“知”，即知识或认知成果的积累，《系辞传》称之为“知以藏往”。二者结合为一，便构成哲学上通常所说的认识论——知论。

1. 认识对象。从逻辑上讲，认识首先面临的是对象的问题，用

当代哲学语言来说就是客体问题。《周易》是几千年前的著作，当然不可能明确提出上述概念和命题，但其思想还是很明确的：“夫《易》何谓者也 夫《易》开物成务 冒天下之道也。是故圣人以通天下之志 以定天下之业 以断天下之疑。”《易》之为书也 广大悉备 有天道焉 有地道焉 有人道焉。”《易传》也就是说，《周易》所设定的认识对象 既不是什么超自然的存在（神、鬼、上帝）也不是什么纯粹精神（绝对理念）而是天地人三才之道 即自然、社会、人类思维本身，其目的是通过这种认识达到对宇宙规律的把握。这是一种伟大的思想，是一种彻底的唯物主义，如果照此发展下去，肯定会产生现代科学。但是 我在本书中多次指出，《周易》原本非常伟大的一些思想，都在最后因为罩上了圣人崇拜的阴影，而导致了許多严重后果。

《周易》所讲的认识对象（客体）并不是对所有人讲的 换句话说，客体并不是平等地展示于所有认识主体面前，而只是对于认识主体中的圣人而言才有三才的认识客体，因为圣人天生聪慧、无所不知，而一般君子则不需要、也不可能真正明了宇宙的本质，更不需要像西方学者那样用科学的方法来研究自然、社会和人类自身，并形成一整套关于宇宙的科学。只需要以“弥纶天地之道”的《周易》为对象参悟而已 后代儒家的“格物致知”也根本不是一种对自然规律的认识 而是一种由内到外的“静观玄览”^①；“六合之外圣人存而不论”，从根本上切断了认识主体平等地认识客体的可能性。写到这里，我不由想到西方的传统天主教，基督教从本性上讲是强调众生平等的，但在宗教改革前的天主教，却把每一个体同上帝直接沟通的权利给剥夺了，个体的心灵忏悔、赎罪、升天等等 必须通过神职人员的中介作用才能发挥效用，由此导致了教会的腐化堕落。宗教改革后，个体可以直接同上帝沟通，并强调个体通过勤劳劳动回归上帝，这应该是西方民主的一个重要基础，也是后来的天赋人权、契约论的理论基础。而《周易》本来也是高扬主体的人 强

谓主体对宇宙的完全承担，但最后却落脚于圣人身上，最多在一定程度上也涉及君子，圣人成了宇宙的最后承担者，一般人被切断了与宇宙的直接沟通的权利。这种认识论所讲的客体，就不是我们今天所讲的客体，而是一种不平等客体。不仅对于自然的认识如此，而且在社会领域，也进一步限制了主体对客体的自由接近，因为“天不变 道亦不变”而圣人早已“穷理尽性以至于命”，一般认识主体只需要在圣人理论的指导下“修身、齐家、治国、平天下”即可。“半部《论语》就可以治天下”何况作为“百科全书”似的《周易》？再加上传统思维方式本身的模糊性与歧义性，使得中国的认识论根本形成不了对宇宙的全面、细致的科学认识。

2. 认识主体。任何认识都是特定主体的认识，没有主体的天赋认识是不存在的。认识的差异除了客体的差异外，便是认识主体和认识方法的差异。从逻辑上讲，认识主体应该是平等地面对客体。这是现代认识论的“题中应有之意”。也就是说，只要具备正常的生理和心理素质，每一主体都可以达到对客体的认识，其差异只是表现在主体文化背景、认知能力的不同；更通俗地讲，任何主体都没有任何先验的优势。但是《周易》正好反对这一观点，它认为认识主体是先天的不平等。在《周易》看来，认识主体可以分为三个层次：圣人、君子、小人。“为君子谋不为小人谋”的《易经》理所当然地把“小人”（不管是指道德低下者还是一般体力劳动者）排除在认识主体之外。孔子后来讲的“民可使由之，不可使知之”这句话的理论基础就在于“小人”的非主体性。既然“小人”被彻底斩断了同宇宙本质的直接联系，他就只有“沐浴圣恩”，被动地接受圣人的一切真理，而对于君子来说，其作为认识主体的资格应该是没有问题的。但问题的焦点在于：君子是否具备自我独立认识宇宙的本质的资格与能力呢？答案是否定的。为何如此？因为君子的自身认识能力还达不到对宇宙的本质的全面与科学把握，只有天生睿智的圣人才能真正掌握并彻底穷尽宇宙的基本规律。所以，一般

君子只要以《周易》为百科全书 就可以“修身、齐家、治国、平天下”因为《周易》“有圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变，以制器者尚其象 以卜筮者尚其占”。无论言语和行为所应遵循的真理都被圣人穷尽了“，是故君子所居而安者《易》之序也 所乐而玩者爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”如此就可以“自天佑之 吉无不利”。这样的理论必然带来以下后果。

其一 认识主体的不平等。从根本上讲 在认识客体面前 主体应该是平等的 不管是圣人、君子还是小人 如果从一开始就处于一种不平等，这种认识论就是贵族认识论。这种理论的影响是很恶劣的 中国文化之所以几千年来一直被圣人的阴影所笼罩 最初的理论原因正在于这种先天的主体不平等；因为这种不平等，“六合之外圣人存而不论”其他人就更没有任何权利来研究自然的发展规律 所以 中国文化只有技术而没有科学理论 社会领域也是如此 圣人已穷尽三才之道 何容他人置喙？天不变 道亦不变 祖宗之法不可变”说到底 圣人之理不可变。所以 自古以来，中国文化的代表——知识分子的主要任务就是“六经注我，我注六经”再不就是按照圣人的要求“修身、齐家、治国、平天下”所以，梁漱溟先生说 中国文化不是发展慢 而是走错了方向 根本走不到现代化 如果没有强大的外来文化的冲击 中国恐怕永远走不出封建的阴影。在改革开放前，我们不也深深感受过这种不平等吗？

其二 认识结果因人而异。由于把小人划在认识主体之外 即 是说，把是否具备崇高道德修养以及是否具备统治权力作为是否具备认识主体资格的先决条件，因而从根本上把认识问题变成了道德问题 使一种本来可以带来全面科学发展的认识论 变成了一种道德人本主义修养论、阶级认识论 这必然造成认识内容的道德化、阶级化。

一方面 使得人们在判断一种学说是否为科学的时候 不是从

是否揭示了宇宙的本质出发来判断，而是首先从主体的道德性和阶级性出发。从道德性出发，使得真理打上了道德的烙印，以至于我们的古人对待道德品质败坏却又提出了科学学说的人时，多数情况下采取了一棍子打死的方法，而不是首先考察其人的理论是否具备科学性，这样以来，真理的客观性何在？

另一方面，主体的阶级化、贵族化所造成的把普通劳动者排除在认识主体之外，其直接后果是把劳动人民所从事的生产实践排除在认识内容之外。《论语》讲有人向孔子问稼穡知识，被孔子骂为小人而不予理睬；而没有这种对生产实践的认识，对社会的根本认识就是不可能的。

3. 认知方式。有关这方面的内容，在《周易》中比较复杂。从认知的前提讲，《周易》反对生而知之，提倡学而知之，认为一切知识是通过一定的认识过程得来的。那么，认知方式有几种？与一般认识论不同，它包括三个方面的内容：观象认知方式、占卜认知方式、知觉认知方式，下面分别予以探讨。

第一，观象认知方式。这种认知方式与平常我们所接受的认识论大同小异，一般也分两个过程：感性认识与理性认识。这当然不是《周易》本身所提出来的名词，而是我们的概括，但其含义已有。简单讲，《周易》是把观、察、见归于感性认知方式，把思、意、言归于理性认识，最后形成知。这就是一个完整的认知过程。

首先研究感性认知方式的观、察、见。《周易》一书中有如下言辞：

古者伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，
观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。

（《系辞传》）

观变于阴阳而立卦。（《说卦传》）

物大然后可观，故受之以观。（《观·彖传》）

观我生进退，未失道也。（《序卦传》）

观国之光 尚宾也(《观》卦)

顺而观之 观象也(《剥》卦)

观乎天文 以察时变 观乎人文 以化成天下(《贲》卦)

从上述引文中，我们可以概括出《周易》一书中观的三种基本含义：观是感官的直观，是用人的五官去观，特别是用眼睛去观，如“观象”、“物大然后可观”等等。这也是我为什么把这种认知方式叫做观象认识论的主要原因。

观是认知宇宙的第一道程序，是认知过程的开始，是认知主体以客观的宇宙万物（天地人三才）为观的对象，而不是观神、观精神，因此，这个观就是一种真正彻底的唯物的观。观事物的变化，不是平面地、孤立地观，而是全方位、多角度、运动地观；“观变于阴阳”等等。

在《易传》中作者根据《观·彖传》而把观分为五种：上观、中观、下观、童观、窥观。《观》卦云：“大观在上 巽而顺 中正以观天下。观 盥而不荐 有孚颙若 下观而化也。观天之神道 而四时不忒 圣人以神道设教 而天下服矣”；“初六 童观 小人无咎 君子吝。六二 窥观 利女贞”。这些不同之观，有正确与错误、成熟与幼稚、广义与狭隘之分，只有中正之观才最正确。

察。观还只是一种初步的认知，要使认知进一步深入，还必须进到察的程度；“观乎天文 以察时变 观乎人文 以化成天下”这里的“察”有以感官与体验二者相结合的意思，因为仅仅“观”尚不足以辨“时”之变化，只有进一步“察”才可以“观察”到时间的变化。

见。“观”与“察”只是第一步，属于真正的感性认知，要实现感性认知到理性认识的飞跃，必须有一个既有感性特点、又有理性特点的中介状态，这个状态就是“见”；“天地感而万物化生 圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣”。这里的“见”可以是“想见”、“想象”的三才的象，也可以是一种通过抽象的归纳

法，从天地感、人心感中，概括出万物之情。这里已有一个由低到高的发展过程，虽然没有明确加以论述，但其基本思想已很成熟。

其次研究理性认识的“思、意、言”。

“思”在《周易》中有两方面的含义 第一种含义是指人的日常生活思维，第二种含义指认识论中所讲的理性认识活动。《系辞传》：

作《易》者 其知盗乎？《易》曰：“负且乘 致寇至。”负也者 小人之事也 乘也者 君子之器也。小人而乘君子之器 盗思夺之矣 止慢下暴 盗思伐之矣。佑者 助也。天之所助者，信也。履信 思乎顺 又以尚贤也。

这里的“思”还只是停留在日常生活中，没有上升到理性思维的高度 而真正具备理性思维特征的“思”有两处论述 其一与“为”相对应 其二与“虑”相对应“《易》无思也 无为也 寂然不动 感而遂通天下之故”；“天下何思何虑 天下同归而殊途，一致而百虑”。

这里一方面把“思”与“为”看成是两个过程 蕴含了由认识到实践的飞跃的思想；另一方面，《周易》又把理性思维进一步深化，不仅要“思”更要“虑”即多层次、多方位的思维 此即“一致而百虑”也是后代“深思熟虑”的根源所在。

“意”这是《周易》的一个特殊概念 是与“象”与“言”密不可分的一种认知活动。按照《周易》的理解“象”是指客观存在可以感知的现象或形象 是认识论的基础 而“意”则与之相对应 指人观象而形成的对宇宙本质的理解，也就是形成的主观的意识或对事物所具有的“意义”的把握。《系辞传》云：“子曰 书不尽言 言不尽意。然则圣人之意 其不可见乎？”又云：“子曰 圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

这里存在一个问题：“立象以尽意”是先有“意”还是先有“象”？这里的“象”是主观的还是客观的？上述引文中的“象”是意象 并

不是宇宙的直接形象 但是《周易》是以客观存在的‘象’为基础，
“立象”就是客观之象的主观表达形式。“象”是具体的 而“意”只是认识主体对‘象’的理解与把握 必须在象的基础上才能产生意。

《周易》关于‘象’与‘意’的论述 体现了认识从“象”到“意”再由“意”到“象”的反复运动的辩证法思想 符合认识活动从客观形象到主观形象、从具体到抽象、从抽象再到具体的发展过程 对于后来中国文化的‘意境’理论的形成 起到了根本性影响作用。

“言”，《周易》一书对‘言’阐释了三方面的内容 言的产生、言的内容、言的形式。“言天下之至赜 而不可恶也 言天下之至动，而不可乱也。拟之而后言 议之而后动 拟议以成其变化。”拟是模拟、比拟 言是用语言表达 拟是模拟、比拟八卦之象而产生的 进一步讲就是模拟自然之象 因此 语言实际上是对宇宙万物的一种表达：“君子以言有物而行有恒”；“八卦以象告 爻象以情言”；“书不尽言 言不尽意”；“神也者 妙万物而为言者也”。

也就是说，言的客观基础是宇宙，但言又不是宇宙的直接表达 而是“情”与“意”的表述：“圣人立象以尽意 设卦以尽情伪 系辞焉以尽其言”；《易》有圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象 以卜筮者尚其占。是以君子将有为也 将有行也 问焉而以言（《系辞传》）

在这里已开始把‘言’与‘辞’加以区分 早已达到了现代语言学的高度，真是令人叹为观止！

关于‘言’与‘行’的关系，《周易》的作者不仅提出了语言的交流思想、传递信息的作用 进而提出了语言对行为的促进与破坏作用：“乱之所生也 则言语以为阶。君不密则失臣 臣不密则失身，凡事不密则害成 是以君子慎密而不出也。”“君子居其室 出其言善 则千里之外应之 况其迩者乎 言出乎身 加乎民 行发乎迩，见乎远。言行 君子之枢机。枢机之发 荣辱之主也 言行 君子之所以动天地也 不可慎乎！”

第二，占卜认识方式。关于中国预测文化的合理性问题，本书的最后一章要做全面的探讨，这里只是从认识论的角度加以分析。从一般的划分看，人类的认识方式大致包括三种：日常生活认识方式、现代科学认识方式、神秘性认识方式，上面所讲的都属于前两种认识方式，而对于神秘认识方式，则一直被学界忽略甚至否定。什么是神秘认识方式？我认为它包括两种形式——推理性认识方式与非推理性认识方式，非推理性认识方式是这样一个过程：先知对事物的发展的预测是不需要任何推理程序的，这里详分也包括两种情况，其一是“代言式”，即所谓神或高级生命借先知者之口，把某人要问的信息直接讲出来，其二是“特异功能式”，一些人自称具备超感知能力，可以直接看到事物的过去和未来的结果，根本不需要任何推理过程。

《周易》的占卜认识方式属于推理式认识方式，它没有任何神性因素在内，只不过这种推理方式与其他两种认识方式完全不一样。首先，其他认识方式都是主体通过直接接触客体，经过一定的认识运动过程，最后形成关于事物的发展规律的认识，或者是主体通过其他人，获得有关某事物发展规律的认识，这是我们通常所称的间接知识，对获得这种知识的初始主体来讲，同样要经过相同的认识过程。但占卜认识方式则完全不同，它不需要主体对事物的直接接触，而只要通过占卜的具体操作，就可以知道事物发展的规律，但又不同于非推理性神秘认识方式。其次，推理方式不同于科学认识论的方式，一般科学认识方式基本上是从归纳推理或演绎推理出发来获得有关事物发展规律的知识，而这种归纳或者演绎必须是同类内部的。比如，我们从研究每只具体天鹅入手，就可以通过大量的总结归纳，得出关于天鹅习性的论断；或者从我们已知的天鹅的一般习性出发，推断某只天鹅所具备的特点，但你却不能从石头来推知天鹅的习性。而占卜推理认识方式则是用“触类推理”，即“类比演绎综合推理”，这里首先它没有归纳推理，而主要是

演绎推理，但这种演绎与上述所讲的完全不同，它不是同类的演绎，而是完全不同类的推理。

作为预测前提或公理的卦象、卦辞与爻辞（就其范式标准结构式来说，它是一般与个别、具体与抽象的统一。例如《履》卦卦辞“履虎尾，不咥人”是用具体的事实对卦象的说明，“亨”是判断，指这一卦吉利。象和卦辞都可以作为前提，都属于“一般”，这便是一种“从一般到个别”的推理（演绎推理），但从“履虎尾”这个前提推出一个与此事毫不相关的另外一件事物的发展规律，就不是我们通常所说的演绎推理，而是个别与个别相比，属于“类比推理”，也叫做“类比演绎综合推理”即“触类”推理。

(1) 设“P”表示“卦象”，“q”表示“占断辞”，“R”表示“比喻辞”，“S”表示“占题辞”（表达所占问题之辞）

(2) 设“ \rightarrow ”表示“必然”（类似数理逻辑的“蕴涵”符号）；“ \in ”表示“属于”；“ \wedge ”表示“和”、“并且”；“ \vdash ”表示推出；“ $=$ ”表示“等值”、“等于”。

(3) 设 $R = S$ 这个推理符号式便是：

$(p \rightarrow q) \wedge (q \in r) \vdash (p \rightarrow q) \wedge (q \in s)$

这个类比演绎推理式又可依其实际操作过程的不同而分为两种：一、蓍占式；二、直接式。

蓍占式由下述部分组成：

(1) 蓍占前提，即通过演算蓍草根数的方法，得出一卦（卦象与卦辞），它在蓍占前已存在于《周易》，并非在具体推演前所预定。

(2) 占题，所要占问的事件或问题（用文字或语言表述为命题），这是已知的。

(3) 蓍草演算，按《周易》的规则演算蓍草，以求推演“前提”——《周易》的卦象卦辞或爻象爻辞，联系实际对所占事件进行分析（一般属于分析矛盾的辩证分析）

(4) 根据分析，作出预测结论。这在春秋时期及以前是比较常

用的方式。为了节约文字，这里仅举一例，其余 20 例请参看《左传》与《国语》中的有关原文：

陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之。遇《观》之《否》。曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王。’此其代陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光远而自他有耀者也。坤，土也。巽，风也。乾，天也，风为天下土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰：‘观国之光，利用宾于王。’庭实旅，奉之以玉帛，天地之美具焉。故曰：‘利用宾于王。’犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜大岳之后也。山岳则配天。物莫能两面大，陈衰，此其昌乎？及陈之初亡也，陈恒子始大于齐，其后亡也，成子得政。”（《左传·庄公二十二年》）

这里的 p 用“ ∞ ”表示“之”（即“变”）， p 便是“观的六四”变为“否的九四”。占者是以“观的六四”爻象为蓍占前提，即“观·六四”。

这里的 q 是“观·六四”的占断辞“利用宾于王”。 r 是“观·六四”的比喻词“观国之光”。 s 是“陈厉公……生敬仲”（占问生子敬仲的前途）。因此，这一占筮的推理符号可表示为： $(p \rightarrow q) \wedge (q \in r) \vdash (p \rightarrow q) \wedge (q \in s) (q \in s)$ 的具体内容是“观国之光利用宾于王”属于“陈厉公……生敬仲”。原文在“是谓”一句之下便是进行分析，根据卦象来说明爻辞。

直接式。由三部分组成（省去“蓍草演算”的操作）：

（1）前提（公理）。即作为预测、分析占题，作出推断的论据——周易的卦象与卦辞或爻象与爻辞。这是经占者选择的。

（2）占题。所要占问的事件或问题。这是已知的。

（3）根据分析，作出预测结论。

这个推理式在《左传·襄公二十八年》有具体体现：

郑伯使游吉如楚 及汉 楚人还之 曰：“宋之盟 君实亲辱。今吾子来。寡君谓吾子姑还。吾将使阳奔问诸晋而以告。”子太叔归 复命 告子展曰：“楚子将死矣 不修其政德 而贪昧于诸侯 以逞其愿 欲久得乎？”《周易》有之 在《复》 曰：“迷复凶。”其楚子谓乎 欲复其愿 而弃其本 复归无所 是谓迷复 能无凶乎！……”

这里的占者是以“复·上六”的爻象作为著占前提 即“复·上六”。 q 是“复·上六”的占断辞“凶 有灾眚”。 r 是“复·上六”的比喻辞“迷复”(也可用这一爻辞中的“用行师，终有大败”)。 s 是“楚子”(楚王康)

因此，这一占筮的推理符号式，也可以表示为 $(p \rightarrow q) \wedge (q \in r)$
 $\vdash (p \rightarrow q) \wedge (q \in s)$

($q \in s$ 的具体内容是“凶 有灾眚”属于“楚子”。也就是游吉所推断的“楚子将死矣”。

周易中运用的枚举归纳法，也就是枚举归纳推理式，这里不再赘述。

从上述可见，周易的预测已初步具有了类比、归纳、演绎的推理形式 特别是它的“触类”法 将类比与演绎综合使用 对于今日的逻辑学和艺术思维，都具有积极启示意义。周易预测的直接“触类”法 也应受到今日逻辑家的重视。

第三 感悟认知方式。在本书的前面 我们已经讲过，《周易》是一个由六十四卦、三百八十四爻组成的符号和意义、形象与本体、主体与客体相同一的符号系统，“圣人立象以尽意 设卦以尽情伪 系辞焉以尽其言”是一种典型的意象认识。同时，《周易》认为，天地人三才尽管在形式上有所不同，但却遵循同样的“性命之理”。“性”是就人而言的，“命”是就天而言的，一个是人的本性，一个是天理 性来源于命 命的实现为性 命绝不是纯粹客观、超越主体的自然之道，而是只有通过人的活动才能真正展现出来，反过来

讲，人只有努力超越自我，在最大限度上把握与实现天道，才能使人性得到充分展现。也就是讲，“有情宇宙本体”只有在人的世界的展开中才有意义，而人只有努力去承担天道才能成为真正的人。

如何实现自我超越而达到“性命之理”？简单讲有两个途径：在认知中把握宇宙的本质，在实践中展开天道。如何在认知中把握天道？当然离不开观象认知方式与占卜认知方式，但在《周易》看来，这两种认知方式并不能真正把握宇宙的本质，为什么？因为任何观象认知方式和占卜认知方式，都是对具体存在的认知，都是一种有限的认识，由这种有限的认识上升到无限的认识，并不是一种必然，换句话说，由有限知识从而推导出无限知识没有任何逻辑与客观的基础。这样以来就需要一种完全不同于前两种认知方式的新的认知方式，这就是感悟认知方式。

天道既然是无限的、无形的，就要求主体以宁静之心来把握它、用“神”来感悟它，它实际上并不需要从感性认识到理性认识等过程，而是一种不需要任何中介的直观。禅宗曾就渐悟与顿悟展开过激烈争论，并由此形成南北两大派别，而我们今日的认识论往往把一切感悟都划入渐悟，并否认顿悟的存在，把不需要通过感性认识与理性认识的感悟认识判为非科学，这是错误的。而《周易》恰恰最重视这种认知方式，因为只有这种认知方式才能从根本上、从总体上、从本质上把握宇宙的规律（道）。

感悟认知方式是体悟宇宙的本然状态，是“研几入神”，“夫《易》圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速、不行而至。”（《系辞传》），一般研究易学的人都把《周易》的特点概括为四尚（尚辞、尚变、尚象、尚占）三至（至精、至变、至神），而“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诸也，故曰阴阳不测。是以明两仪以太极为始，言变化而称极乎神。夫唯天之所为也，穷理本化，坐忘遗照，至虚而善应，则以道为极，不思以玄觉，则以神为名。盖感而同乎道，由神而

冥于神者也”(韩伯《周易集注》)要发现变化之神,不能通过一般的认识过程,只能“穷理体化、坐忘遗照”,使自己与“神”直接同一,这就是“穷神知化”的过程,是故蓍之德圆而神,卦之德方以知,六爻之义易以贡。圣人以此退藏于密,吉凶与民同患。神以知来,知以藏往”(《系辞》)。

由此可见,“研几”、“穷神知化”是一种无需感性认识和理性认识的直观认识,是“不疾而速、不行而至”的“自得”。在这种认识中,对事物的直接认识是不必要的,功夫全在于崇德。只要在道德修养上达到极高境界,即可达到与万物同体、与道同冥,因为宇宙在本体上与人的道德的最高本性是一致的,这种思想对后代的影响很大。孟子是其最初的代表,“尽其心者,知其性也;知其性,则知天;存其心,养其性,所以事天也;夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也”;“莫之为而为之者,天也;莫之至而至者,命也”;“诚者,天之道;思诚者,人之道”(《孟子》)。也就是说,只要通过诚心诚意的修身养性,使自己的道德达到最高境界,就可以自动地达到与天道的一体化,因为天道与人道在本质上都是同一种“生”与“诚”,就可以达到“万物皆备于我”的最高自由境界。所以,这里的关键首先是道德修养,而不是一般认识,为什么达到最高道德境界就可以与宇宙的本体直接合二而一?就是因为当个体真正达到最高境界时,他就可以抛弃一切外在的干扰,“反身而诚”就可以当下直接感悟这个本体。

老子之所以反复强调“静观玄览”式的认知,正是因为“道可道,非常道;名可名,非常名”,号召人们“绝圣弃知”,回到“无知无欲”的婴儿状态。禅宗则更为彻底,“教外别传,不立文字,直指人心,见性成佛”,它直接反对传统佛教的通过一系列感性认识、理性认识、宗教实践过程而逐渐成佛的理论,禅宗的公案并不是要人们从其中学习佛法(佛法其实就在每人的本性中)而正是要人们“破一切执”,教导众生“迷人口说,智者心行”;后期禅宗秉承六祖惠能

“以心传心”的传授方式，把对文字的排斥推向了极致。所谓“最省力，不需念经，不需拜佛，不需行脚，不需学文字，不需求讲解，不需评公案，打破大散关，直入解脱门。”因为佛性“名不得，状不得”，“菩提者，盖是正觉无相之真知，其道虚玄，妙绝常景，所者无以容其听，智者无以运其知，辩者无以措其言，像者无以状其仪”¹⁰⁴，乃至“无有文字语言，是真入不二法门”。所有这些无非是强调对真如本性的直接感悟——顿悟。这与《周易》的思想不是一脉相承吗？

4. 知行观与真理观。

知行观（实践观），所谓“知”就是上面讨论的认知观，“行”就是我们今天所说的实践观，所以此部分的重点是研究《周易》的实践观。我们知道，西方文化，特别是希腊文化很强调一种纯理论的思考，而中国文化则反对任何超现实的思考，无论是入世的儒家学说，还是出世的道家学说，甚至“看破红尘”的佛教，它们理论的最终目的都不外乎是“修身、齐家、治国、平天下”。这种现象的存在，最终根源在于“有情本体”的存在。而“与天地准，弥纶天地之道”、“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”的《周易》，不正是圣人为了后世人们的经世致用而写的百科全书式的经典吗？《周易》所说的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也；仁者见者谓之仁，知者见者谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，夫《易》开物成务，冒天下之道，是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故法象莫大乎天，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”¹⁰⁵，是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业”¹⁰⁶，均是说明圣人是如何应用八卦来制器、创立制度等等。

所有这些表明，《周易》是非常重视“行”的。说到底，类似与现代所讲的实践指导理论的一般过程，那么，这种“行”包括那些内容呢？

生产活动。即我们当代所说的生产实践、科学实验，在古代极端低下的生产力条件下，生产实践的范围极其有限，科学实验根本没有的情况下，《周易》所说的生产活动主要包括制器尚象 就是按照《周易》的原理制造生产和生活用的工具。这里包括一种循环，古代圣人经过仰观俯察而悟出六十四卦，又以六十四卦为依据，“引而伸之 触类而长之”从而制造出各种生产、生活工具 并依此来进行正常的生产活动。

政治活动。类似于近代所说的阶级斗争、政治运行、战争、国家管理等方面的活动，这是统治阶级最关心的问题，也是中国文化中发展最成熟的部分。因此，《周易》中用了大量的篇幅来详细探讨如何治国安邦，这部分内容还要在后面的章节中详加研究。

道德活动。“易乃寡过之书”“为君子谋不为小人谋”既然宇宙的本体就是一种道德性存在，而人要达到与宇宙的最高统一，主要是通过自身的道德修养达到与宇宙的自然融合，由此可见道德修养在《周易》中的重要地位了。所以《周易》一书用了大量的篇幅来探讨君子如何修身养性，这也是中国文化在几千年的发展中，伦理文化为什么一直占统治地位的一个很重要的原因。

这种实践观的最大缺点是其单向型，按照正常的过程，应该是实践 感性认识 理性认识 实践这样一个循环往复的过程，在圣人那里 确实也是通过“仰观俯察、远取诸物、近取诸身”的实践活动，而形成了理性认识，然后由这种理论做指导，从事生产和生活实践、政治实践、道德实践。但一到了一般人，事情就发生了变化 只要通过“尚辞、尚变、尚象、尚占”的过程 即单一地以《周易》为指导 从事生产、政治、道德活动 而不是从实践中产生知识再返回实践，变成了一种教条式的单一辐射，普通人的所有实践活动都只不过是圣人思想的注释，不可能从根本上改变或充实圣人的思想。

另外，这种实践观的最大不足是其被动性，主体只有具备充分的主观能动性——主体具备自由选择客体、自由选择理论前提、方

法等等，才有可能从实践中形成科学的认识，西方的科学之所以得到了根本的发展，很大的原因就在于思想的解放、主体的充分主动性。而《周易》的观点正好否定了这种主动性，君子的理论是预先定好的，方法也是圣人设定的，客体的范围也是被限定的，何来主动性！

下面来探讨一下《周易》的真理观。

任何一种认识论，都必然在最终的理论归宿上探讨真理观，因为真理观从根本上展示了一种理论的本质特点。近几年来，学术界不少人从根本上否定中国文化存在求真思想，而是笼统地把中国文化归结为道德文化，这是错误的。《周易》中就有明确的真理观，而搞清其思想，就可以从根本上弄清中国文化中的真理观。

当然，《周易》中没有“真理”一词而与之对等的词是“道”，夫《易》者何谓也 夫《易》开物成务 以冒天下之道 如斯而已矣”，“《易》之为书也 广大悉备 有天道焉 有地道焉 有人道焉”，“一阴一阳之谓道”。道是宇宙的发展规律，也是圣人对这种规律的科学认识——真理。在《周易》看来，人道与天道在本质上是一体的，所以“道”就是“真理”：

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，幽魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。（《系辞传》）

夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。（《系辞传》）

这种真理观是有很大的合理性的，但它却存在着以下严重的缺陷。

真理的圣人化。真理既然是来自于实践，那么理所当然地在真

理的发现与运用方面大家都是平等的 用现代的话说 就是真理面前人人平等。但《周易》却正好相反 从上面我们的分析中可以知道 认知对象、认知主体、认知方式的贵族化或圣人化 必然导致真理的圣人化 圣人成了“真理批发站”其他人只要按照批发过来的真理活动 被动地接受圣人赐予的一切阳光雨露。《周易》成了取之不尽用之不竭的“真理百宝囊”，一切怀疑和创新都被彻底封杀。

真理的绝对化。按照现代真理观，任何真理都是绝对性与相对性的统一，所谓绝对性，是指真理中的部分内容是客观规律的真实反映，这是绝对的，不以人们的意志为转移的。所谓相对性，是指任何真理都是在特定的时空范围内存在的，超越一切时空、放之四海而皆准的真理是不存在的，达到顶峰永不发展的真理也是不存在的。而《周易》认为 它已经囊括了宇宙中的一切真理 它本身是一个完美的、绝对自足的、超越时空的、永不发展的理论体系 所谓“天不变 道亦不变”而这便是圣人之道 而后人只有手捧宝书 或勤耕稼穡 或修齐治平 或我注六经 或六经注我。

真理检验标准的教条化。马克思主义哲学认为，实践是检验真理的唯一标准，任何真理都是在实践中产生、在实践中发展的，《周易》既然认定自己是一个完全自足的、包罗万象的真理体系 它就不可能承认实践的最终检验性，否认任何对《周易》本身的检验，不仅如此，宇宙中的任何其他新认识，判断其是否为真理的标准并不是实践 而是《周易》本身 也就是说 本本成了一切认识的最终检验标准，实践标准被彻底抛弃。这种思想的巨大危害性，凡是当年亲身感受过文化大革命的人，都对“一句顶一万句”的教条主义所造成的危害心有余悸，为“真理标准大讨论”所形成的巨大冲击而震撼，如果不从根本上彻底摆脱真理观上的圣人化阴影，中华民族的最终发展就是不可能的。

第六章 《周易》政治经济思想研究

一、《周易》政治思想的先天矛盾性

作为‘六经之首’、‘源头活水’的《周易》之所以能在中国文化中占有如此重要的地位，就在于它从根本上确立了中国文化的大传统与小传统。所谓大传统，实际上是指文化中的显性部分——政治、经济、法律、道德、军事、宗教，这些部分是文化中的占统治地位的思想，即我们今天所讲的意识形态，它是由官方钦定的、受到法律和行政保护的文化，并由官方通过法定途径向社会大众灌输；所谓小传统，是指文化中的隐性部分——迷信文化、术数文化、社会心理等方面，这些部分是一种文化的从属部分，很少得到官方支持（只能在特定时期得到支持），最多被官方所默许，得不到法律和行政的保护，主要通过民间的途径来传播，属于非意识形态部分。这里应注意，非意识形态与反意识形态完全不同，反意识形态属于官方极力镇压的部分，不在本书讨论之列，但这部分内容的影响力绝不亚于意识形态部分，甚至在民间超过意识形态。而在大传统中，政治思想无疑是占据最主导的地位，因为在阶级社会中，只有从根本上确定了占统治地位的政治思想，才有可能使统治阶级的统治得到充分的保障，所以任何一种有影响的社会学说，都必须首先阐述其政治思想，而其命运如何，在很大程度上取决于此种学说中的政治思想是否符合于统治阶级的根本需求。

《周易》的特殊性和神奇性正在于它不但确立了自己在大传统

中的主导地位，而且确立了自己在小传统中的主导地位，这是任何一部元典所不具备的。而它之所以能够首先确立自己在大传统中的主导地位，正在于它丰富的、非常符合统治阶级需要的政治思想。所以，本章重点探讨《周易》中的政治思想及其影响。这也是我们能否从根本上彻底了解中国文化的关键所在。

中国传统社会不管按何种标准划分，都是一个典型的专制主义社会，是专制政体与国体由产生到最后成熟直至灭亡的过程。这种专制影响程度之深、影响面之广、延续时间之长、破坏力之大都是空前绝后的，这种现象的形成，其最终根源当然在于中国历史所形成的地理环境与经济基础，但以《周易》为主体的政治思想无疑起了很重要的作用，下面我们从几个方面分析一下《周易》政治思想的丰富内涵，而这其中则包含着明显的矛盾，深刻剖析这种矛盾，有助于我们对中国文化的全面理解。

（一）平等观与不平等观并存。

所谓民主与专制的根本区别就在于少数人占统治地位还是多数人占统治地位，而西方之所以形成了今天的民主制度，除了经济原因之外，正在于其丰富的民主思想。可以这样讲，正是文艺复兴时期的契约论思想与天赋人权学说从理论上奠定了西方民主的思想基础。民主的前提是人的平等，而天赋人权论的重点就是强调人人生而平等，都是上帝的臣民。契约论则强调国家是一种契约的产物，是人民通过契约把部分权力让出来给国家行使，最终和最高权力都来自于人民。所以，西方文化不是不讲不平等，上帝与人是平等的，但却大力强调人与人之间的平等，把不平等永远留给了上帝。人与人之间的平等，既包括个体的世俗权利的平等（生存权、享受权、发展权），也包括人与上帝沟通的平等（每一个体都可以直接同上帝交流）。这从根本上切断了专制的可能性，因为专制的理论前提无非有两条：君权神授、统治阶级的一切行为都代表天意。君权既然来自于天意，而不是来源于民，民主就没有任何必

要；统治阶级的一切行为都代表天意，被统治者就没有权利来怀疑或反抗统治；而这种统治行为的合理性是如何通过天意得到的，只能由统治者自我判断，由他们自己通过一定形式来叩问神明，普通被统治者则被剥夺了与神明直接沟通的权利。所以，专制的理论基础是人与人之间的先天不平等，而这也正是《周易》政治思想的核心部分。

这样说来，《周易》是否从本质上就是一种专制论？还不能一概而论，《周易》本身存在的最大悖论 也就是《周易》为什么可以成为六经之首的最根本原因。这个悖论包含两方面的内容：先天平等与不平等的矛盾 有情本体与有神论的矛盾 这是《周易》成为中国传统文化大传统与小传统的基础，只有搞清这两个悖论，才能真正搞清中国政治文化的根本秘密。

首先是先天平等与不平等的矛盾。我们知道，《周易》是一个由“太极”这个“有情本体”的不断运动从而产生了两仪、四象、八卦、六十四卦以致万物的严密的时空与逻辑体系，在这个严密的体系中，八卦与六十四卦的产生，是有着严格的先后顺序的。但这个先后顺序本身却存在着两个需要检讨的方面：何为八卦与六十四卦之首？首卦与其他卦之间的不平等的真实含义是什么？

本书的前面我已讲过，周朝时期及以前，《易》存在着很多版本 流传比较广的也有《连山易》、《归藏易》。所谓《连山易》就是以艮卦为六十四卦之首的严密时空与逻辑体系。《归藏易》则是以坤卦为六十四卦之首的严密逻辑体系。当时恐怕还有很多种以其他卦为首的体系 形成以乾卦为首的、我们今天所见到的《易经》 应该还是比较晚的事情了。这说明，在当时的理论中，六十四卦之间并不存在任何先天的不平等，后来的以乾卦为六十四卦之首、循序产生其他卦的理论，只能作为一家之说。

另一方面 初期《易经》在赋予八卦以各种含义时 首先是从自然万物出发，它们之间并不存在谁先谁后的问题；后来赋予八卦以

父母子女的含义，才开始具有先后的问题，因为从时间上讲，父母永远先于子女，但这只是一个很自然性的问题，并不必然蕴含父母与子女的所有先天不平等。为什么？因为人类也是自然的产物，但《周易》却大力强调人为天地之贵，并不认为人类低于天地。同样道理，父母对于子女只有生理之先，并无人格之先。这就是说，六十四卦在先天是平等的，那么，人就不存在任何先天不平等。从每一卦的内部结构看，六爻之间的依次递进，反映了事物的先后发展顺序。初、二两爻代表了事物发展的初级阶段；三、四两爻代表了事物发展的中间阶段；五、上两爻代表了事物发展的最后阶段，它们之间是绝对平等的，并不存在哪一爻优于其他爻的现象，但为何有“九五之尊”？《周易》的先天不平等思想何来？经过多年研究，我终于明白，根子就在于《易传》。大家都知道，《易传》是晚于《易经》而产生的对《易经》加以理论升华的哲学论文汇集，虽然是否为孔子所作有诸多争议，但其主导思想为儒家思想，却无人怀疑。所以上述先天不平等并不是《易经》本身存在的，而是《易传》强加的。也就是讲，《易传》所极力强调的“天尊地卑”、“长尊幼卑”、“男尊女卑”、“君尊臣卑”等先天不平等思想，根本不是《易经》本身的思想，而正是因为这一重大理论建树，也由此使《易传》“喧宾夺主”成为中国大传统的理论根基，而先于《易传》产生的《易经》则反而退居次要地位，成为中国文化小传统的根基。这就是《易经》的先天平等思想与《易传》的先天不平等思想的矛盾所在。

（二）一元与多元的矛盾。

从六十四卦的产生顺序看，经由了“太极、两仪、四象、八卦、六十四卦”这样一个运动过程，是一个由“一”产生“多”的过程，这与老子所讲的“道生一、一生二、二生三、三生万物”异曲同工。这样是否就说明宇宙本身是一元化的产物？当代宇宙大爆炸学说也提出奇点理论，但奇点本身并不是一个没有内在矛盾存在的纯点，而是包含着对立两方面的运动的点，奇点的大爆炸正是因为内部矛

盾的爆发。况且，奇点不过是上一次宇宙运动的结果，太空中存在着无数类似的星系，整个大宇宙是由无数与我们今天所知的有限宇宙类似或相同的有限宇宙组成。从本质上讲，宇宙是无限的、多元的。《易经》当然没有现代科学基础，但它却提出了类似的观点，并且把宇宙置于一个大循环中，而且《易经》本身又以“二进制”为基础，除了时间上的先后顺序外，六十四卦之间应该是并列存在的，既是一种多元并存，又可以互相转化，这是一种标准的多元化思想。

但是，《易传》为了统治的需要，必然从根本上改造这一思想。首先它把宇宙统一于“易道”之下。君子“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”；“天下一致而百虑，同归而殊途”；“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不名耳，是六家同归于正，但所从之道殊途，所学所行，或能使人名察而行，或不能而”（《史记》），就是要把所有认识问题的最终标准归到易道上。其次，“乾坤，其易之门也”但“阳为尊、阴为卑”；“阳主阴从”把二元变成一元，从而确立了“乾”的主导地位，这种思想主要是为了确立皇帝的绝对统治地位。所以，汉代的王弼在《周易略例·明象章》中对此加以总结：“故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运也，原必无二也。物无妄然，必由其理，统之有宗，会之有元，故繁而不乱，从而不惑。故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御；由本以观之，义虽薄，则知可以一名举也。”

关于这个问题，老子的论述最彻底：“昔之得一者，天得一以清，地得一以宁，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”《吕氏春秋·不二篇》指出：“一则治，异则乱；一则安，异则危；圣者执一，而为物正。军必有将，所以一也；国必有君，所以一之也。天下必有天子，所以一之也。天下必执一也，所以专之也。”由此就不难理解荀子要横扫十二家异说的理由，在他看来，对“凡邪

说僻言而离正道者”应“申之以命 章之以论 禁之以刑”因为“异端邪说”比盗贼更危险“；盗贼得变 此不得变也”“；夫是之谓奸人之雄 圣人起 所以先诛也 然后盗贼次之”（《荀子·非相篇》）

（三）有情本体与有神论的矛盾。

本书的前一章我们已经探讨过《周易》中的宇宙观与本体论思想 从《周易》的内在逻辑结构看 宇宙的产生是严格按照从“太极

两仪 四象 八卦 万物”这样一个纯粹自然的物质过程而形成的 宇宙的本体则是“包含万有”的“太极”这种本体的最大特点是其无限的生生性 这种生生不止的习性 被《易传》的作者赋予了强烈的生命意志 使人在“德”上与天地最终相合。实际上“；天何言哉！四时生焉 百物生焉”宇宙本体从本质上看 并不存在任何神性的东西。换句话说，《周易》的体系本身原来是不存在任何超验的神灵的 但“神道设教”的思想却非常浓厚 为什么会存在这种非常简单的逻辑矛盾？有着严格逻辑思维并建构了严密的逻辑结构的《周易》的作者，是不应该犯这种简单性的错误的。答案只有一个：专制统治的需要。过去的一些解释，比如认识局限、作者之间的不同一等，都是牵强附会。如果把自然性和客观性完全贯彻到底，就会使专制统治变得毫无神秘性可言（一种赤裸裸的霸道），人与人之间的平等性可以使人民自由选择政府，这岂不变成了西方式的民主？这如何了得！所以《易传》的作者竭力保持这种神性的尾巴，正是为了给统治阶级罩上一层神秘的光环，增加一种先天的威慑力。而这层光环真是光怪陆离，令人叹为观止。

（四）民本与神授的矛盾。

《周易》产生的时代 属于中国封建社会形成的初步时期 从政体上讲，还没有形成后期那样的全面专制，应算一种君主主义时代。而君主主义是以民本主义为基础的，不过，这里应该注意的是，民本主义不是民主主义，民主国家的主体是民，当权者的权力来自于民；君主主义国家的主体是君，但在实行统治的时候要以民

为主体——民本主义；彻底专制主义的国家的君主拥有绝对的权威，民则如同草芥，视为奴隶，无丝毫人权。也就是说，在民本主义情况下，民对君的服从是有条件的，而且君主必须从人民的利益出发，考虑民心的向背。西周初年的周公以“人无于水鉴，当于民鉴”来告诫成王要以民为本。春秋时，季梁对隋侯说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”司马子鱼认为“祭祀以为人也，民，神之主也。”后代孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”都是来源于“君子得舆，民所载也”的思想。

但是，民本思想是以君本思想为前提的。那么，君权的根据何在？在《周易》看来，能与“天地、四时、鬼神”合一的“大人”——先王，必然秉承天地之道，先天具备当王的资格。也就是说，统治者的统治合理性，是一种不证自明的公理。问题是，这种君权的根据与民权的存在必然有很大的矛盾：或者来源于天，或者来源于人民，二者不可能统一。如果强调君权来源于天，周为什么可以取殷而代之？只好抬出道德的大旗；但道德的大旗很容易走向民本，这是统治者极不愿意看到的。没办法，还是要扛天命的大旗，只不过从理论上更加精细化：天也是一种道德性存在，天所授权的统治者必然也是道德完美者。这也是《周易》为什么非常强调“神道设教”的原因之一。

应该讲，由“神道设教”所推出的“君权神授”思想，在整个西周时期没有遇到多大的怀疑。然而，春秋战国的动荡与整合，使“君权神授”观念受到了极大的冲击，亟须从理论上加以重新升华。汉朝的董仲舒为了使“君权神授”观念从理论上更加严密，设计了一个全新的天人宇宙对应图：“天”作为宇宙的主宰，“百神之大君”，并未停留在单一的人格神意义上，而是天、地、人、阴、阳、五行十项。确认人事政治与自然规律有类别的同形和序列的同构，从而它们之间才可以互相影响。就是把天时、物候、人体、政治、赏罚统统分门别类地列入这样一个异事而同行、异质而同构的五行图表。

中，组成一个相生相克的宇宙——人事的结构系统，以作为帝国行政的依据。这主要是为了系统确定君主的专制权力和社会的统治秩序，目的都在从理论联系确证当时专制君主的绝对权威和君臣父子的严格的统治循序，这是一方面。董仲舒的理论又还有另外一面，这就是他在肯定这个统治循序的同时，又把这一循序安排规范在谁也不能超越的五行图式的普遍模型中。这样，每一个单项，无论是君是臣是刑是德，都有一个确定的位置而被制约于整体结构。天子作为专制君主，其施政行令也同样受到整体结构的限制和约束，不能像在韩非、李斯等法家理论中那样，因握有绝对权力而为所欲为和无所不为，皇帝虽然高居于万民之上，却又仍然受制于系统之中。

董仲舒的宇宙模式理论不过是《周易》宇宙模式的精细化 它的高明之处在于：政治理论中民本与神授的矛盾，通过一个纯客观的结构来解决，从而把君主主义的合理性变成一种谁也不能怀疑的宇宙本然结构的必然产物，同时又把君主的权力进行了适当的约束。从理论结构来看 似乎天衣无缝 但问题在于：《易传》所确定的这种结构 并不是对《易经》的真正合理解释。几千年来 无论是统治者还是学者 几乎都异口同声地认为，《易传》不但是对《易经》的唯一正确解释作品 而且是《易经》发展的新的里程碑 尤其是这种为统治阶级做统治合理性解释的理论，更是正确无比。而我的观点正好相反：《易传》确实是一部伟大的哲学著作 但它关于六十四卦顺序存在先天尊卑高低的观点，却是对《易经》的彻底曲解，《易传》的作者之所以这样做 目的只有一个 为统治阶级服务。

这是中国文化中政治思想的最大秘密，只有从根本上明白这个秘密，才能真正掌握中国文化，也才能明白后面所谈到的霸道与愚民统治的秘密。

二、《周易》的爱民与愚民思想

《周易》虽然强调专制的先天性，但它毕竟是一种君主主义，所以它也很强调廉政为民、勤政为民。孔子曾说过：“政者，正也。君为正，则百姓从之。君之所为，百姓所从也；君所不为，百姓何从。”（《礼记·哀公问》）要在其位谋其政；“君子以正位凝命”（《鼎·象》），而且要爱民、容民、畜民；“山附于地，剥，上以厚下，安宅”（《剥·象》），为政者只有以广阔敦厚的胸怀对待老百姓，自己的政权才能巩固；“损，损下益上，其道上行，损而有孚，元吉无咎，可贞”（《损·象》），对老百姓的剥削要适度；“说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民”（《节·象》），“以贵下贱，大得民也”（《屯·象》），亲民，止于至善。

《周易》的爱民思想非常丰富，值得今天借鉴。但这只是问题的次要方面，任何统治阶级的最终目的都是为了维护其统治，因为“民可载舟，亦可覆舟”，亲身经历殷朝灭亡的周统治者与知识分子，看到了人民的强大力量，神的光环暗淡了，民的力量凸现了，所以，从根本上讲，统治者并不是真正爱民，而是“怕民”，怕民之造反，危及其统治。

这样以来，统治者必然采取两种方略：从表面上宽以待民、休养生息，使民能够安居乐业，不至于造反；从深层上采取愚民政策，“民可使由之，不可使知之”。这条政策可以说是几千年统治阶级治国方略的基础，而这种方略的始作俑者正是《周易》。当然，《周易》一书并没有明确使用“愚民政策”一词，但其中却自始至终贯穿着愚民思想。首先，《周易》系统的等级观念是其愚民政策的根本理论基础，之所以必须“民可使由之，不可使知之”，正是因为民众是最低级的阶层，只有使他们处于愚的状态，才能保证统治的稳固。这正是我在前面所讲的，《易传》把本来先天平等的六十四卦，变成了存在严格等级序列的结构，愚民变成了一种必然。

但是，进一步的问题是：民本与神授的关系如何处理？方法只有一个，宣称统治集团，尤其是最高统治者——皇帝 是天所降于人间的代表天意与民意的最神圣、最伟大的化身。本来，中国文化远古时代的氏族首领 本身就是大巫师 他们能通神明、施法力 这也是“内圣外王”的本义。后来 经过夏、商到周公 这一“巫师”的神秘内圣功能在历史的演化中被逐渐理性化、人文化，成了对政治领袖的品格才能的规范要求 这就是“德”。也就是说 氏族首领们由通过巫术获得权威，变成以突出自己的道德、才能的修养，来获得成员们的衷心拥戴。但后代的统治者，德才兼备者很少，不得已又捡起了早已被抛弃的“神秘化”手段 来维护自己的统治 如果说早期的巫师传统还有神圣的成分，后来的则更多是欺骗。

总结中国历史，我们可以发现：愚民政策的实施，主要靠两条，一条是神化皇帝，一条是弱化民智。

先看一下古代是如何神化皇帝的。翻开历史，我们会发现一个很有趣的理论——征兆说 其主要意思是 中国历史上 凡是有名气的人物，在其出生时，都不简单，他的家人或者看到一些怪光，或者听到一些怪声，或者做过一些怪梦，但这些怪事不但不坏，而且是一种“祥瑞”——可喜可贺的征兆 每个大人物在出生时 都有“祥瑞”，生有异禀”。例如 老子 传说他是骑着一头白鹿到母亲的肚子里才生出来的 张良 母亲生他时“感昴星之精” 岳飞出生的时候，屋里飞来一只大鹏鸟；曾国藩出生之时，祖父梦到一条“神虬”从空而降。

这些例子 虽然离奇 但毕竟身为人臣 历史上 比这些大人物更显赫的是身为九五之尊的皇帝。所以，关于皇帝的征兆也就更多 因为据说所谓皇帝 是上天的儿子 即“天子”。既然为天子 来头就更大，神化程度也就更高。

夏朝第一个皇帝出生的时候，郊外有青龙。

商朝祖先的母亲在野外洗澡的时候，吃了一只捡来的鸟蛋，就

怀了孕。

周朝祖先的母亲在野外看到一个巨人的脚印，她在上面踩了一下，后来就生了儿子，她觉得不祥，就把儿子丢在路上。可是马和牛走过去，都不敢碰他。于是母亲又把他放在一条结冰的河上，却有大鸟来用翅膀护住他，最后只好抱回家。

汉高祖刘邦的母亲，常常在野外睡觉，一天，她的丈夫去看她，却看到有条龙趴在她上面，于是生出了高祖。高祖长大后，喝酒睡觉，有人看到地上面有条龙。

后汉光武帝刘秀生的时候，有满屋的红光，那一年，县界长出嘉禾，一茎九穗，所以起名“秀”。

隋文帝杨坚出生的时候，紫气满屋，手掌上有一“王”字，妈妈抱他的时候，忽然看到他头上生出角来，浑身长出鳞片，吓得把他扔在地上，这使得杨坚后来得天下的时间较晚（48岁）。

唐太宗李世民出生的时候，有两条龙在门口盘旋，连续三天。四岁时，有个书生看相后说他有帝王相，高祖怕泄密要杀书生，书生却突然不见了。

宋太祖赵匡胤出生的时候，“赤光照室，有声如炉炭之烈，星火四溅”。

铁木真出生的时候，手握一把血块。

清朝先祖的妈妈是天女下凡，吞了朱果，无夫而孕，生了先祖，先祖落地就会说话。

这就是所谓祥瑞，没有祥瑞就没有出息，有了祥瑞就有了神鬼做后盾，就代表天意，被统治者怎敢有异议！

祥瑞的外部表现，是所谓“圣人皆有异表”，什么“伏羲人身蛇首、神农人身牛身”、“黄帝龙颜”、“尧眉八彩”、“舜目重瞳”、“禹耳三漏”、“汤臂三肘”、“文王四乳”、刘备“两耳垂肩、双手过膝，目能自顾其耳”，晋元帝“白毫生于日角之左”。最有代表性的是孔子，母亲梦到黑帝与她性交，生下孔子，有全套异相：双龙绕室，五龙降

庭,长得满口、牛唇、虎掌、龟脊、头丘,胸前有“制作定、世符运”六个字。

可以这样说,翻开《二十五史》,从黄帝到傀儡政权满洲国,中国境内出现了像样的或不像样的共计 83 个王朝,也就是 83 国及 559 个帝王,除了极个别之外,绝大多数的皇帝都被神化过。在世界文化史上,神化伟人的现象各国都有过,例如,埃及的法老被当作太阳神的化身,耶稣的出生也充满了神奇色彩。但像中国传统文化这样大规模神化伟人,确是空前绝后。只有使被统治者彻底信服这些奇谈怪论,才能使愚民统治的基础牢固。这样以来,我们才能真正明白,《易传》为何要把宇宙的先天不平等作为基础,为什么要保留并加以强化“神道设教”的思想。

愚民统治的第二步就是从制度上强化专制。也就是说,在现实政治生活或社会生活中,通过制度确立统治者的神秘与威严,没有这一步,先天的神化很快就会露馅,愚民统治的基础就会被动摇。日本在二战前,一直神化天皇,但当二战失败,天皇在广播上宣读投降书的时候,日本人很失望地发现天皇的声音没有任何过人之处,神秘性彻底消失。神化皇权的制度花样繁多,不是本书讨论的重点,我们感兴趣的只是与文化有关的两件事:避讳与文字狱,文字狱的问题前面已有涉及,这里主要探讨一下避讳现象。

西方文化在这一点上与我们正好相反,他们也曾神化过伟人,但对伟人的名字及相关的东西却不避讳,相反到处使用,如路易十三酒、华盛顿城等,在他们看来,这样才是对伟人的真正重视。

“讳”是什么?讳就是不敢说、不敢写,为什么不敢说、不敢写呢?是因为在封建社会里,说了或者写了尊长或君主的名字,就会造成不吉祥,并且忤逆犯上,就要受到程度不同的惩罚——从白眼(触犯一般人尊长的讳)、责骂(触犯势力稍大一点的人物的尊长),到免职(触犯顶头上司尊长的讳)、流放以致杀头(触犯皇帝的讳——此为国讳)。

为了避汉高祖刘邦的讳，“何必去父母之邦”（孔子语）被改成“何必去父母之国”；为了避汉明帝刘庄的讳，光武帝刘秀的好朋友“庄光”的名字被改成“严光”；为了避吕后的名字“吕雉”，“雉”从那时候就叫做“野鸡”；为了避唐太宗李世民的讳，“王世充”被改成“王充”如此等等。

《礼记·曲礼上》说：“入境而问禁，入国而问俗，入门而问讳。”五代时冯道为相，一个门客为他讲解《道德经》，一上场就碰上了尴尬事，因首句“道可道，非常道”，一连三个“道”字犯讳，仓促间门客只好念成“不敢说，不敢说，非常不敢说”，成为古今一大笑话。唐朝的法律规定：如果你要做官，而这官的名称，有一个字与你父亲或爷爷的字一样，你就不能干这个官了，如果你隐匿不报，一旦被查处，不但要丢官，还要被判一年徒刑。诗人李贺，其父名“李晋肃”，因为“晋”与“进”同音，他一辈子便不能考“进士”。宋徽宗时，蔡京当权，有个朝官尊他为父，于是“京”字变成了这家的“家讳”，老婆子女犯了受训斥，奴婢犯了受鞭打，宾客在酒席上犯了，他便自己打自己嘴巴。

如果不小心触犯了皇帝的讳，会怎样呢？乾隆四十四年，因编造《万年书》而被杀的智天豹，他的罪状中就有“直书庙讳御讳，尤为罪大恶极”；广西秀才吴英向皇帝献策，“但语涉狂逆，又迭犯御名，比照大逆律，应凌迟处死”；朱元璋不但避庙讳、御讳，还有一些莫名其妙的讳，凡是不小心用了“则”、“光”、“和尚”、“僧”、“髡”、“秃”及同音字，一经发现，立即处死。太平天国的洪秀全亲自颁布了《钦定避讳字样》，如有违反，立即治罪。

所有这些与其他措施配合，既神化了皇帝，又弱化了民智，在大搞个人崇拜的同时，稳固了专制统治。

三、《周易》的国家管理思想

专制的基础是愚民，但光靠愚民是不行的，必须有一套治理国

家的原则与方法，才能确保专制统治的长治久安。极端专制不能长久，夏桀的暴政与商纣王的无道及周厉王的高压，都导致了王朝的覆灭，证明了只靠霸道是不能长久的；极端的仁义与软弱也无济于事，宋襄公的仁义导致了宋国的灭亡，东周的软弱导致了它的瘫痪，证明了只靠王道也行不通。《易传》的作者看到了上述两种统治的缺陷，提出了“顺天应人、刚柔并济、宽严结合”的统治原则，也就是后代所讲的“霸、王道相统一”的原则。

如何治理国家，是古代绝大多数思想家比较关心的问题，很多治国理论由此产生，其中有一些已在实践中检验过。历史事实充分证明：单纯依靠任何一种理论，无论是儒家的以仁义修身、齐家、治国、平天下——春秋战国的混乱宣告了这种理论的缺陷；还是墨家的兼爱思想——它从没有真正登过大雅之堂；也不管是法家的严刑峻法理论——秦朝的灭亡充分说明了极端使用法家学说的后果；还是黄老的无为而治观——汉朝初期有作用，都不能保证专制统治的长治久安。只有以其中一种理论为主，以其他理论为辅，综合治理，才能无往而不胜。

孔子曾经讲过：“导之以刑，齐之以政，民免而无耻；导之以德，齐之以礼，有耻且格。”已经说明了要把道德和刑罚结合起来的观点。汉武帝时期，采纳了董仲舒的“罢黜百家、独尊儒术”的观点，从此儒家思想成为统治思想。古今许多学者都产生了错觉，以为中国古代的统治者只讲儒家思想，而彻底抛弃了法家思想，而实际上却是儒法结合，也就是《易传》的“刚柔相济”。荀子所谓“隆礼重法、内儒外法”，也就是霸、王道的结合。

前面我已讲过，愚民统治的第一步是神化皇帝，但这还不够，还要把统治者装扮成上应天意、下顺民意的道德仁义的化身，用“以德治国”、“以孝治天下”的漂亮词句来迷惑被统治者。因为秦朝的灭亡已证明了赤裸裸的血腥统治的不可行，只有在宣传上把王道治国、以德治国放在首位，这是愚民统治的很重要的一招，这也

是古今中外所有专制统治者为何要全面控制舆论的根本原因，把以霸道治国、以武力和严刑峻法秘而不宣，而这一切都不过是《易传》有关理论的具体实施而已。

这就是中国专制统治的最大秘密，对此统治者是三缄其口，而是“又当婊子又立贞节牌坊”，被统治者包括许多统治阶级的高级人员都被此迷惑。只有一次例外，那就是汉宣帝在教训太子时的一番谈话暴露了这个秘密。汉宣帝在西汉素有中兴的美称，太子便经常跟在父亲身边学习如何治国平天下，但是这位太子从小学习儒家经典，心里装的全是仁义道德、王道治国的一套，对父亲表面宣教儒学，实际上却专门任用那些精通法家思想和通晓用法律条文治国的人而很少使用儒生的做法极不满意，忍不住对父亲说：“陛下对刑法太重视，我看要多用儒生。”汉宣帝听后严肃地讲：“汉家朝廷自有制度，本以霸、王道混杂以治天下，怎么能够单纯使用儒家的理论？何况一般俗儒不识时务，喜好古而非今，不切实际，何足委用！”就是说，治国应该霸、王道并用，但霸道最好闭口不提，即强力统治不妨大胆去做，口头上则一定只能谈王道，这才是统治者最基本的统治招数，也是中国两千年治国的成功之本。所以，统治者不管表面如何大力倡导儒家的王道政治，那不过是愚民的方法而已，不幸却把太子也骗了，宣帝真是觉得天大的冤枉！

如果我们看一下马基雅维利《君主论》的观点，你就会油然而生“东海西海，心理悠同，南学北学，道术未裂”的感慨。关于霸道问题，他认为：“君主们没有必要具备各种优秀品质，但是却很有必要显得具备这些品质。我甚至敢说，如果具备这些本质并且常常本着这些本质行事，那是有害的；可是如果显得具备这些本质，却是有益的。你要显得慈悲为怀、笃守信义、合乎人道、清廉正直、虔敬信神，并且还要这样去做，但是你同时要有精神准备作好安排：当你需要改弦易辙的时候，你要能够并且懂得怎样做 180 度的转变。”他还说：“因此，一位君主应该十分注意，千万不要从自己的口

中流出不是上述五种美德的话，并且注意使那些看见君主和听到君主谈话的人都觉得君主是位非常慈悲为怀、笃守信义、讲究人道、虔敬信神的人。所以，一位君主如果能够征服并且保持哪个国家的话，他所采取的手段总是被人们认为是光荣的，并且将受到每一个人的赞扬。因为群氓总是被外表和事物的结果所吸引。”所以，他说：“君主必须深知怎样掩饰这种兽性，并且做一个伟大的伪装者和假好人。人们是那样的单纯，并且那样地受着当前的需要的支配，因此要进行欺骗的人总可以找到某些上当受骗的人。”

弄懂了上述思想，就会真正明白《周易》在中国文化中的地位，也才能从根本上明白中国专制的秘密所在。

四、《周易》的经济思想及其影响

我们注意到这样一个现象，历代研究《周易》的书可谓汗牛充栋，但学者们或注重于训诂、考据，或埋头于象数义理中，而对其中所包含的丰富的经济思想却视而不见。其实，在许多卦爻辞，尤其是《易传》中，经济问题随处可见，可以毫不夸张地说，中国传统文化中的经济思想基本来源于《周易》，只有彻底搞清它的经济思想，才能从根本上明白传统文化中治国的经济方略、财富观、义利观，也才能有助于我们对大文化传统的理解。

（一）重财观。

历代经济学家、治国安邦的贤相名臣，都很重视国富与民富的问题。在他们看来，这是立国之本、久安之渊。所以，每朝每代的当务之急，就是如何恢复生产、促进生产、改善人民生活、增进国力，以更好地维护专制统治。前几年，文化界一些专家学者似乎形成了这样一种结论：中国传统文化是一种道德文化，历代统治者主要关心的是精神控制，所以，与此相关的思想很发达，而有关经济思想却很少。这种观点是有失公允的，诚然，中国传统文化中的道德文化很发达，相关书籍汗牛充栋，但经济思想也很丰富，可为什么

在文化中没有应有的地位呢？我认为有两方面的原因：一个原因是，从司马迁以后，关于经济问题的讨论被并入政治问题和道德问题（义利问题）中，统治者主要从具体施政方针中体现经济思想，较少从理论上加以探讨；另一个原因是，专制统治者与民休养生息发展生产的措施的最终目的，并不是真正希望人民富强，只不过是為了使被统治者能够养家糊口，不至于铤而走险，因为人民如果真正富裕，就会由愚民变成智民，专制统治如何维持？这也是历代统治者为何“重农轻商、重农轻工”的根本原因。这与《周易》的鲜明的重财观有着巨大的反差。这也是中国文化的一个秘密所在，《周易》的重财观被戴上了各种五颜六色的帽子，变得无足轻重了。改革开放前，我们不也是把马克思主义的“经济基础决定上层建筑”的思想转换成了“政治是统帅、是灵魂”、“抓革命、促生产”的标牌，搞得人人“谈经济而色变”吗？

所以，我们首先必须搞清《周易》重财观的具体内容，才能进一步搞清其影响。

“富有之谓大业，日新之谓盛德”；“崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”；“何以聚人曰财”；“变而通之以尽利”等等。其含义为：追求财富、生产财富并达到富有是一种伟大的事业，能够使财富不断增长的人是具备高尚道德的人。为何把财富上升到如此之高的地位？因为“物畜然后可养”、“物大然后可观”、“物畜然后有礼”，有了强大的财富，才能养万民、使民通情达理，也才能实现国泰民安。对此，差不多同时代的管仲也说过：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”孔子认为：“富与贵，是人之所欲也，贫与贱，是人之所恶也。”曾子在《大学》中说：“生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，时时恒足矣。”恩格斯在总结马克思的卓越贡献时曾讲过：“马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个事实：人们必须首先吃、喝、穿、住，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等；

所以，直接的物质生活资料的生产，从而一个民族或一个时代的一定经济发展阶段便构成基础。”

（二）生财观。

财富既然如此重要，那么，它从何而来呢？宗教认为，财富是上帝或真主等神灵所赐，现代的人们则认为，财富完全是由人的劳动创造的，《周易》有何观点呢？它认为天地人三才是一个有机的统一体，一切源于自然，由最终回归自然，所以，一切财富不过是天地所生，大自然的恩赐。故《周易》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天；云行雨施，品物流行；首出庶物，万国咸宁。”（《乾·彖》），乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！”（《乾·文言》）。至哉坤元，万物资生，乃顺承天；坤厚载物，德合无疆，含弘广大，品物咸亨。”（《坤·彖》）。其实，这些观点早已有之，周厉王时，卫虎即认为：“土之有山川也，财用于是乎出”^①，其原有沃土，衣食于是乎生”^②，夫利，万物之所生，天地之所载也”。

这是一种典型的自然经济观。中国早期文明发展的地理环境多是高原和平原地形，远离海洋。与古希腊靠海洋贸易来获取财富完全不同，古代中国是一种典型的农耕文明，而农耕文明的第一要素就是天时与地利，就是说，天之旱涝、有无灾害，土地之肥沃与否，是决定农业有否收成、收成多少的根本因素，人的劳动因素起第二位的作用，从这个角度看，重视自然财富是正确的。我们再看一下古埃及文明，它发源于尼罗河两岸，一般来讲，河水的泛滥会给古代文明带来极大的破坏，但尼罗河的定期泛滥，却给干涸的古埃及大地带来生机，缓解了旱情、肥沃了土地，使得古埃及文明能够持续发展。而中国的黄河，虽然也孕育了最初的农耕文明，但更多的是带来巨大的灾难，黄河的每次决口，淹没了许多良田、冲走了大量财富、毁灭了无数生命，这种现象必然导致自然财富观的产生。

随着生产力的发展，人的因素和科技的因素逐渐占据根本地

位，自然因素退居次要地位，自然财富观的合理性逐渐失去。但这种观点对中国早期文明的形成与发展，却产生了重大的影响，中国历史上的“重农抑商”政策的实施，自然财富观起了很大作用，这是它的负面影响。

（三）理财观。

只会生财而不知理财，就会使财用非所用，并导致严重的后果。对此，《易传》提出“理财、正辞、禁民为非曰义”，就是说，理财必须坚持一定的原则，要坚持一定的道义准则，要遵守一定的法律规章，才能做到国富民强。下面做详细分析。

第一 理财以仁。这主要是对统治者讲的。曾子在《大学》中提出：

仁者以财发身，不仁者以身发财。未有上好仁而下不好义者也；未有好义，其及不终者也。未有府库者，非其财者也；孟献子曰：“畜马乘，不察于鸡豕，伐冰之家，不畜牛羊，万乘之国，不畜聚敛之臣，与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”此谓国不以此为利，以义为利也。

用孔子的话讲，就是“百姓足，君孰与不足；百姓不足，君孰与足”，要“藏富于国”、“藏富于民”，不但要勤政，更要廉正。

为政者为富不仁、贪污腐化，是一个世界性的问题，而在中国又有其独特性。按李敖的划分，应该有三种类型：贪得无厌型、政治作用型、应付开支型。

贪得无厌型，指贪污所得，根本不是用来花费，只是满足个人的贪心。明朝奸相严嵩贪污的财产，可支付好几年国防预算；清朝的和珅贪污的财产，可支付 20 年全国预算。民间即有顺口溜曰：“和珅跌倒，嘉庆吃饱。”这样庞大的贪污，主要是一种病态的“贪污狂”而已。

政治作用型，指贪污避祸，是为了消弭皇帝的猜疑。汉朝萧何“多买田地以自污”、“贱强买民田数千万”，目的在于告诉汉高祖，

我并无大志 只是贪财而已 宋朝石守信被“杯酒释兵权”后，“专务聚敛 集财巨万”也不过是为了让宋太祖放心 此等贪污非主人所愿 避祸而已。

应付开支型，指贪污的原因在于入不敷出。三皇五帝时代的所有官员不可能有薪水，所以才有禅让制；古希腊的初期，官员也不发薪水，所以只有大奴隶主才能当官；中国专制制度从来没有解决好官员的俸禄问题，这种入不敷出，对大小官员是一样的。越是清官 越是贫苦异常 如高允住草屋、吃咸菜，儿子要采樵自给方能活命 明朝广西道御史刘准 由进士进官 月支俸米一石五斗 哪里养得活全家老小？清朝的总督年俸不过 180 两 雍正创立的“养廉银”，不久即告取消。由此使得卖官鬻爵及贪污腐化公开化、制度化、习惯化。无论哪种贪污，都是老百姓的灾难，都不是“理财以仁”都必须加以反对。

第二，均贫富。中国文化中的均贫富问题，是近几年研究中争论最大的问题。或认为是一个革命性的口号，或认为是一种阻挡历史发展的小农经济的产物，必须彻底抛弃。客观地讲，任何时代的任何民族国家，都存在着贫富不均的问题，所有执政者都要采取相应的措施，以缩小贫富差距。资本主义虽然讲“私有财产神圣不可侵犯”但也采取“税收递增制”和全面的社会福利来缩小贫富差距；社会主义初级阶段号召一部分人先富起来，但最终目的却是共同富裕。

其实 只要看一下《周易》的有关思想 我们就会有一个深刻的认识：“有孚挛如 不独富也”(《小畜·彖》)将猎物分给别人 不使一家独富 要共同富裕；“损刚益柔有时 损益盈虚 与时皆行”(《损·彖》)提出在可能的情况下 要减少富者、强者的财富 增加贫者、弱者的财富。这种思想与现代思想没有大的区别，即使后来孔子讲的“不患寡而患不均”也不是后代所理解的彻底的财富平等 后代之所以形成这种误解，有两方面的原因：一方面，统治阶级为了

麻痹被统治者 故意强调“彻底的均贫富”让被统治者仅能养家糊口而已，而统治者本身却在无休止地贪污腐化；另一方面，历代农民暴动，都以此为口号来蛊惑人心，而其首领不也是腐化堕落？提出“苟富贵 勿相忘”的陈胜 最后也因为贪心而导致失败 而通过军事化来实现“彻底的均贫富”的洪秀全，不是比封建皇帝还要腐败吗？

第三 轻徭薄役、节用有度。《周易》曰：“损上益下 民悦无疆；自上下下 其道大光”（《益·彖》），节以制度 不伤财 不害民”（《节·彖》），如果说上面讲的是统治者个人的素质要求 这里所强调的是作为一种治国安邦的方略。

徭役赋税过重是历代危及统治的根本原因，历朝开国初期，统治者都实行“轻徭薄役、与民休养生息”的政策 从而使得社会生产力得到一定的提高。但后期的统治者往往“好大喜功”，或大兴土木 或穷兵黩武 为了维持庞大的开支 不得不增加徭役、赋税。汉朝开国初期 实行“无为而治”到了汉武帝时 为了反击匈奴 大规模增加了赋税；秦始皇的修长城与杨广的开凿大运河虽然历史意义重大，当时却也导致了被统治者负担的加重；乾隆为了维持所谓“十全武功”不也导致农民倾家荡产、妻离子散吗 关于“节用有度”的思想 本书上面已有详论 只有真正做到上述要求 才能保证“国富民强”、“长治久安”。

第四，理财以义与重义轻利。义利观是中国文化中自古以来争论比较大的问题，这其中有两种比较有代表性的极端观点：一种是以杨朱为代表的 提出“拔一毛利天下而不为”彻底抛弃义而只认利；一种是后代儒家 主要是宋明理学提出的“存天理、灭人欲”，只认义而抛弃利。极端利己主义在中国文化中并没有地位，但极端道德主义却盛行几千年，并一直作为一种由官方支持的占主导地位的意识形态而存在。

我们先看一下古圣贤们是如何论述的，孔子曰“不义而富且

贵，于我如浮云。”这句话还是对的，与“君子爱财，取之有道”异曲同工，但“君子喻于义，小人喻于利”就开始把义利对立起来。墨子认为“天下莫贵于义”，“天下有义者，虽贫能自乐，而无大义者，虽富贵莫能自存”。孟子则更进一步，“仁义而已矣，何必曰利！”董仲舒也认为：“夫仁者，正其谊，不谋其利，明其道，不计其功。”曾子在《大学》中把这一观点极端化：“长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之，小人之使为国家，灾害并至，虽有善者，亦无如之何也！”

上述观点，被秦汉以后的儒生们当作“金科玉律”，视钱财如毒物、洪水猛兽，平时多谈这两个字，就会变成俗物，以至于走向宋明理学的极端化，这其中的危害真是罄竹难书。所有这些，都是从根本上违背了《周易》的观点。前面我们已详述了《周易》是如何重财的，当然，《周易》并不是见利忘义，而是强调“理财以义”，用现代的话说，就是财富是社会发展的基础，但财富的获得必须以义为原则。这种观点可谓“放之四海而皆准”，从根本上讲，六十四卦都是探讨有利还是无利的，但这种有利与无利，必须有一定的道德标准。

在中国历史上，非常重视经济发展、重视财富生产的名臣有以开发渔盐之利而使齐国由穷变富的姜太公；有提出“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”的观点并帮助齐桓公“一匡天下，九合诸侯”的管仲；有帮助越王勾践复仇雪耻，然后自己悄然隐遁，更名为“陶朱公”三聚三散，潇洒一生的范蠡。这些人物都是秦汉以前的，以后此类人物越来越没有地位，如汉武帝时的桑弘羊、车前秋，如因为以商人而参政的唐代理财名臣刘宴，都为后代的儒生所不齿。

《韩诗外传》还专门就孔门两大弟子原宪与子贡做了比较，高扬原宪的清高，贬低子贡的富有：

原宪，字子思，宋人也。读书怀独行君子之德义，不苟合当世，当世亦笑之。其为人也，清静守节，贫而乐道。居环堵之室，蓬户瓮牖，角桑无枢，匡坐而鼓歌。子贡肥马轻裘往见

之，宪正冠则纓绝，捉襟则肘见，纳履则踵决。子贡曰：“嘻！先生何病也？”曰：“无财谓之贫，学不能行谓之病。宪贫也，非病也。若希世而行，比周而友，学以为人，而徒有车马之饰，衣裘之丽，宪不忍为也。”于是曳杖拖履，行歌商颂而反，声满天地，如出金石。子贡耻之。

子曰：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”（《论语》）但是，这位清高者，年纪轻轻就因为营养不良而死，一无所成，徒留虚名。而孔圣人虽夸奖颜回，但并不赞同，不然，他老人家为何又讲：“富而可求也，虽执鞭之士吾亦为之；如不可求，从吾所好。”

关于这个问题，太史公司马迁的论述最为精到：

夫神农以前，吾不知已。至若《诗》、《书》所述虞夏以来，耳目欲极声色之好，口欲穷刍豢之味，身安逸乐，而心夸矜势能之荣，使俗之渐民久已，虽户说以妙论，终不能化。故善者因之，其次利导之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争。农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞不出则财匱少，财匱少则山泽不辟矣。此四者，民所衣食之原也。原大则饶，原少则鲜；上则富国，下则富家。贫富之道，莫之夺予；而巧者有余，拙者不足。故曰：“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”礼生于有而废于无，故君子富，好行其德；小人富，以适其力。渊深而鱼生之，山深而兽往之，人富而仁义附焉。富者得势益彰，失势则客无所之，以而不乐，夷狄益甚。谚曰：“千金之子，不死于市。”此非空言也。故曰：“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。”夫千乘之王，万家之侯，百室之君，尚忧患贫，而况匹夫编户之民乎？子贡既学于仲尼，退而仕于卫，废著鬻财于曹鲁之间，七十子之徒，赐（子贡）最为富饶。原宪不厌糟糠，匿于穷巷；子贡结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯。所至，国君无不与之分庭抗礼，夫使孔子名布扬于天下

者，子贡先后之也，此所谓得势而益彰者乎！由是观之，富无经业，财货无常主，能者辐辏，不肖者瓦解。千金之家比一都之君，臣万者乃与王者同乐。富者，人之性情，所不学而俱欲者也。

与此同时，司马迁又在《货殖列传》中为许多不是靠政治权利和作奸犯科而发财的人作传，说明司马迁并不是强调无原则地发财，而这正是《周易》“理财以仁、理财以义”的最完整解释。

但是，《周易》的如此正确的思想为何被抛弃呢？为何对其政治思想全盘接受并加以发展，而对经济思想却采取了完全不同的方针？说到底还是愚民统治的需要。本书上面所论述的愚民统治不过是政治和思想方面的，但根基还是经济方面的愚民。根据马克思主义的基本观点，经济基础决定上层建筑，而专制体制的基础是自给自足的小农经济。古人讲“无工不富、无商不活”，人的本性是无限追求财富的，如果任其发展，必然会走向市场经济，也必然导致专制向民主的转化，这是专制统治者最不愿意看到的。所以，愚民的根本是经济上的愚民，只有让被统治者彻底束缚在小农经济的框架内，才能根本保证他们的无知与少欲，才能真正愚民，这也正是老子所描述的“邻国相望，鸡犬之声相闻，而百姓各以己食为甘，以己服为美，安于现状，乐于各自的职业，至老死不相往来”的至境的真正含义。

第七章 《周易》中的法律 军事思想及其影响

一、《周易》中的法律思想及其影响

近几年来，随着学术界对中国传统文化研究的深入，开始形成了一些主导性的观点，其中比较有代表性的观点是：中国传统文化是一种伦理文化、人治文化。是否为伦理文化，将在其他章节讨论。是否为人治文化，必须从根源上分析。在我看来，只有全面搞清《周易》的有关思想，才能对这个问题做科学的结论。

《周易》中有关法律问题的论述有下列几条：

《蒙》初六 利用刑人 用说桎梏。

《豫》彖辞 圣人以顺动 则刑罚清而民服。

《贲》象辞 君子以明庶政 无敢折狱。

《噬嗑》象辞 先王以明罚敕法。

《解》象辞 君子以赦过宥罪。

《丰》象辞 君子以折狱致刑。

《旅》象辞 君子以明慎用刑 不留狱。

《中孚》象辞 君子以议狱缓死。

此外还有讼与噬嗑两卦专门讨论法律问题，下面从几个方面加以研究。

1. 立法权问题。什么是法？法是统治阶级意志的最集中体现，而这种体现，首先表现在立法权上。从理论上讲，“天赋人权”

必然要求人民是立法的主体，法律面前人人平等，相应的也必然是民主政治；“君权神授”必然要求君主为立法的主体，人民没有立法权，也没有司法权，法律面前不平等，与之相应的必然是专制；“雷电噬嗑，先王以明罚敕法”正是这种意思的集中表达。上一章我们已讲过，《易传》的根本思想是专制，“法自君出”就成为题中应有之意，所以《易传》中反而没有对此加以论述。在作者看来，这是个不言而喻的问题。用孔子的话来说就是：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”一切都出自君主，何况于法！

2. 司法权与行政权。“立法权”既然是“神授君权”，司法权与行政权就必然归属于统治集团，也就是《周易》中多次提到的“大人”与“君子”，用现代的话说，就是政府的各级官员。当代政体强调三权分离，中国古代三权在皇帝那里是一体的，皇帝不但是最高立法者，同时也是最高司法者、行政管理者，而各级官员就是当地的最高司法与行政长官，下级服从上级，全国服从皇帝。所以，统治者与被统治者之间就不是一种平等关系，而是一种尊卑、高下的关系，这也是一种典型的专制思想。

3. “刑罚清”与“刑罚中”。《豫》彖辞：“豫，刚应而志行，顺以动。豫顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎。天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣。”豫卦的下体是坤，上体是震；坤的性质为顺，震的性质为动。上下结合形成顺以动的特点，而顺是动的前提条件。自然界的日月星辰、昼夜交替、四时更替，都是按照一定的顺序先后出现的，这才保证了自然界的正常运转；人类社会是自然界的必然产物，法律的实施也要依此而行。这应该是自然法思想的最早表述。不过我们要注意，近代的自然法思想的出发点是强调一切权力来自于自然，《周易》强调“法权君出”与我们所讲的自然法完全不同，而是从司法的角度，要求各级官员，应仿效自然界的运行特点来执法。

自然界的第一个特点是简约不繁，是为而有的，所以法律条文必须简明扼要，不应该繁琐，因为条文的繁琐化，既不利于臣民守法，也不利于统治者执法。这是符合古代社会特点的，因为在古代社会里，基本上只有刑法而无民法，刑法又主要是针对被统治者的。法律条文越多，越不利于老百姓遵守，对老百姓限制越多，越容易引起反抗。只有简约不繁，才能不扰民、不害民，这既是自然规律的体现，又是统治阶级的需要。中国历史上，凡是苛刑繁文，早晚都要引起民变，最典型的要属秦朝的严刑峻法，导致了它的短命；而刘邦进军咸阳，能赢得民心的最重要措施就是约法三章。

自然界的第二个特点是“生杀以时”。“天地之大德曰生”并不意味着只有生而无灭。阴消阳长与阳消阴长，是自然界的基本规律，而阴阳消长必须以时而动。按照这一规律执法，应注意两方面：一方面是轻刑还是重典，必须依照当时的社会现实，严刑峻法的秦之后用轻刑，上顺天意，下合民意，而面对刘禅的昏庸懦弱，诸葛亮则必须采用重典。另外一方面，“严刑”必须限时，中国自古以来就有一个很特别的传统，处决罪犯要在秋后，为什么？因为自然界的规律是春生夏长、秋灭冬藏，而皇帝登基或改元，一般选在春夏之季，并仿效上天好生之德，大赦天下。

自然界的第三个特点是变化有度，这就要求法律的制定与执行，必须适度。首先必须以德治国，在伦理教化不行的时候，再用刑罚。其次，即使用刑，也要适中，即“刑罚中”。孔子说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《论语·子路》）

4. 明罚敕法与明慎用刑。《噬嗑》象辞曰“先王以明罚敕法”，这是从立法的角度讲的，因为要实现“明罚清”与“明罚中”，其前提是“明罚敕法”。用现代的话讲，就是成文法或法律的公开化问题，也就是把定罪与量刑以成文的形式固定下来，并将之公之于众，使天下民众清楚明白，知道其可为与不可为之事，尽可能不触犯法

律 即使触犯法律 也因为有名文规定 可以以事实为根据、以法律为准绳，定罪量刑适中，民心折服。同时，尽量避免执法者的主观随意性，显示法律的公正性（尽管这种公正性是很有限的）。

所以“明罚敕法”的重点不在于罚 在敕不在法 在于育民教民 不在于制民刑民 与法家的思想根本不同 这是“为政以德”的延续，主张德教为先，先教后刑，德主刑辅。而且，从春秋晋国开始，就有铸法于鼎的行为，这比巴比伦的汉谟拉比法典虽然晚一些，但却形成了中国文化中的成文法传统。

要使法律保持公正，光靠立法的公正是不可行的，必须做到执法公正，《贲》象辞：“君子以明庶政 无敢折狱。”《丰》象辞：“君子以折狱致刑。”《旅》象辞：“君子以明慎用刑 不留狱。”都是讲案件的审理与处罚问题 就是强调执法的公正问题。首先，《周易》噬嗑、贲、丰、旅四卦象辞全是讲执法问题，而侧重点不同。噬嗑卦体组成是火雷，倒象雷火为丰，两卦强调明与威两方面；噬嗑，火在上雷在下 是明照在先 威动于后 适宜解决立法问题 丰 雷在上 火在下 是威动于先 照明在后 既威且明 适合断案。而办案的最重要的一点是明，只有具备明的品格，又具备明的能力，才能断案明而无冤，才能真正使民心折服。

旅卦与贲卦强调明与慎两方面。旅卦卦体是火山，倒象便是贲 旅卦火在山上 有止而明之象 君子观此象 审理案件要明慎用刑 同时又不能久拖不决 贲卦卦体是山火 火在山下 明在内 止在外 有明而止之象 君子观此象 应该有自知之明 有能力断案则断，无能力者可处理一般行政事物。这里涉及一个很重要的问题，即法官的素质问题，一个合格的法官应该是德才兼备，其要求远远高出对一般行政人员素质的要求，古代虽然是行政司法合一，但却对断案的素质提出高要求，是因为断案最能体现公正与否，对民心的影响极大。

另外还有一个量刑和用刑的人性化问题，用现代术语讲就是

刑法的人道化。当今资本主义国家非常强调这一点，许多国家废除了死刑，即使执行死刑，也很强调人道化。而中国古代存在着严重的量刑非人道化问题 这个问题下面再讲 这里先看一下《周易》的有关论述。《解》象辞曰“君子以赦过宥罪”，《中孚》象辞曰“君子以议狱缓死”，君子以解卦雷雨之象悟出一个道理，天地尚有解散而雷雨作的时候 所以 对一般的过失应免于处罚；《周礼》专设赦宥之法 有所谓三赦三宥然后用刑之说。《噬嗑》曰“亨 利用狱”、“雷电噬嗑 先王以明罚敕法”，专门讲用刑的问题 对犯人的用刑，应该分别对待 从“履校灭趾”、“噬肤灭鼻”到“何校灭耳”重罪重罚，但这里的刑罚还是很轻的，这正是“刑罚清”思想的具体落实。中孚之象是泽上有风，风遇水而止，君子观此象应用到刑法上，在判决之前应进行充分的推敲、讨论，把案件中的一切可疑之点及定罪不充分的东西都查出来，用现代语言讲就是无罪推定；判决死刑之后，从缓执行，尽可能地在死刑中找出可以免死的因素，尽量减少冤狱和死刑，才能使君子和犯人都欣然而受。

5.息讼思想。《周易》中专门有一卦“讼”是讲诉讼问题的 卦名曰讼，但卦义却不是鼓励人们争讼，更不是教人们如何取得诉讼的胜利的“有孚 窒惕 中吉 终凶 利见大人 不利涉大川。讼，上刚下险 险而健 有孚窒惕 中吉 刚来而得中也 终凶 讼不可成也；利见大人 尚中正也 不利涉大川 入于渊也。天与水违行 君子以作事谋始”用现代语言讲意思是 作为一个忠实诚信的人 即使遇到不公正的待遇和委屈，也应保持内心平静，戒骄戒躁，能不诉讼就不诉讼；如果迫不得已非要诉诸法律时，也要保持冷静，不可采取过激行为 只有这样 才能最终获吉。“终凶”卦中指上九 上九有终极其讼之象，也就是说，有把官司彻底打到底的意思，打了一审打二审 不达目的誓不罢休 而这种行为 无论胜诉还是败诉 皆凶 在《周易》看来 无讼为最理想境界 虽有争讼出现 但经过调解而平息争讼也不错，不听劝解把诉讼进行到底最不好。“利见大

人”需由有德有威望的大人物听讼，即由德才兼备的法官断案，才能息讼；“不利涉大川”，“大川是大险大难”，这是说，当某人陷入争讼的漩涡时，不可涉及其他危险之事，因为此时的人心浮气躁，运气不佳，涉及险地，很容易出其他问题；“君子以做事谋始”与“终凶”对应，从另一个角度告诫人们，与其争讼不止，不如一开始就谨慎从事，理顺各种关系，从根本上杜绝诉讼。

下面再看一下爻辞的意义，《讼》初六：“不永所事，小有言，终吉”，即“小象”所云“讼不可长也”，纷争刚起，问题尚小，还未激化，应通过简明的语言，把事情搞清楚，并尽量加以调解，使纷争及早解决，这是最理想的状态。九二：“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚”，九二与九五刚发生纷争，属于以下讼上，类似于今天所说的民告官，九二一开始就处于极为不利的境地，因此，应该彻底终止诉讼，完全隐退，跑到一个小镇才能躲避灾祸。六三：“食旧德，贞厉，终吉，或从王事，无成”，本身柔弱，不能讼，身处二与四两刚的中间，只能随遇而安，与人无争，才能保平安。九四：“不克讼，复即命，渝安贞，吉”，九四是一位好讼者，但九二隐退，九三柔弱，无人与之争讼，找不出争讼的理由。九五：“讼，元吉”，争讼的发生，有时难以避免，但只有遇到九五这样一位德才兼备的法官断案时，才能作到公正无私，也才能真正使诉讼越来越少，达到“耕者让畔，行者让路”的境界，真正实现息讼。上九：“或锡鞶带，终朝三褫之”，上九是作者最讨厌的喜欢争强好讼的人，这种诉讼，虽然有时可以胜诉，甚至有可能获得额外的赏赐，但这种行为无法永保平安，并且会乐极生悲。

那么，上述思想对中国传统法律文化产生了那些影响？

1.法自君出，权居法上。从“先王以明罚敕法”中我们知道，中国历史上很早就有成文法了，与巴比伦的汉谟拉比法典产生的时间相差无几，这应该比较先进了。但问题在于，法律却由钦定，即为皇帝认可，才能算法，皇帝本人处于法律之上，他本人“出言为

经”、“吐语为法”不受自己所颁布的法律的约束。在《周易》作者看来，为什么要“法由钦定”？是因为古先王都是大德大智的圣人，一方面凭着他们的睿智所制定的法律一定最完美，另一方面他们本身道德完美，一定会自觉遵守法律。这是典型的人治，遇到开明的皇帝，自己颁法自己守法，这自然是普天下老百姓的大幸；一旦他不再守法，任何人奈何他不得。他可以反复无常，到头来还说别人耍阴谋诡计；他可以口含天宪，到头来还说别人犯了朝廷王法；他可以随意给下属和被统治者以种种处置，甚至可以莫须有的罪名处置功臣。像汉文帝那样能听从下属的劝告，主动遵守自己制定的法律的皇帝很少。

这是一种典型的特权体制。皇帝的特权必然伴随着统治阶级特权的存在，因为皇帝要维护其统治，必须给下属以适当的特权。这种特权必然首先从法律上表现出来，古代虽有“王子犯法与庶民同罪”之说，不过是形象之辞，在法律上根本无体现。而“礼不下庶人，刑不上大夫”；法律面前不平等“无处不在。同样杀人，父与子的处理便不同，同样伤人，夫与妇又有不同，同样犯罪，官与民也有不同，民告官本身就是罪。

最典型的要属“八议”，《周礼·秋官·小司寇》说：“以八辟丽邦法，附刑罚：一曰议亲之辟，二曰议故之辟，三曰议贤之辟，四曰议能之辟，五曰议功之辟，六曰议贵之辟，七曰议亲之辟，八曰议宾之辟。”译成白话就是：“以八种议刑法附于邦法，减免刑罚。第一是对宗亲的议刑法，第二是对故旧的议刑法，第三是对贤良的议刑法，第四是对有才能的议刑法，第五是对勤劳者的议刑法，第六是对贵族贵人的议刑法，第七是对勤于官事者议刑法，第八是对宾客的议刑法。”这种特权思想可谓贻害千年。

2. 礼法交融，以礼统法。礼与法本来具有很大的区别，礼是以非成文的习惯原则存在的，以实现仁为目的，强调公德与私德的合二为一，倡导个体的自觉与主动，礼的实现更多的是依靠社会舆论

的制裁和谴责；法则是以成文的规范形式存在的，以维护统治为目的，只强调公德，不问私德，个体对于法律只能被动地服从，是一种典型的工具，因而必须由政府部门强制执行，概括一句，理性的形式原则战胜情感的实质原则乃是礼法区别的根本所在。但是，以《周易》为主的中国文化，与西方文化的最大区别正在于人治还是法治，而人治的具体表现就是“礼法交融、以礼统法”。学术界对此有几种解释，一种就是所谓“阳儒阴法”，即统治阶级一方面宣传仁义道德，一方面实行严刑峻法，中外历代统治者都是使用软硬两手来维护统治的；一种就是所谓“批判精神”，即历代的儒生以儒家的仁义道德，来批评和限制皇帝和法家的专制统治。

上述两种解释不够彻底，所谓“礼法交融、以礼统法”的精神，是以亲情为基础，对人际等级关系和人性积极情感加以培育和规范，从而形成礼和法，即一方面强调上下尊卑、等级差异，一方面强调成员的一致性与和谐性。而这种思想的理论基础正是《易传》，《易传》从根本上确立了宇宙本体的“情感性”，形成了“有情本体”的思想。董仲舒在此基础上建构了一个至大无外、至小无内、囊括万有的大系统，这个系统本身就是中国人的上帝。“天地君亲师”是这个系统的主要支柱，它以阴阳、道法等为表层，以“情感本体”为内在基础（把生生不息、自强不息、人为贵等思想提升为宇宙的本体特性），因而天就不是喜怒无常的上帝，也不是某种纯粹的理性主宰和形式，而是以情为主、情理交融。在此基础上，把情感注入整个政治体制，从而从根本上改变了原来法家以现实利害和理智判断为基础、追求形式的普遍有效性和理性立法方向，转而重人伦、重实质、重情感、重社会关系、灵活性很强的伦理立法，这才是“礼法交融、以礼统法”的根本内涵。这种影响具体表现在以下几个方面：

第一，“以心论罪”。《周易》一直强调民心、民情对维护统治的重要性，刑罚本身也是为了端正民心，“人而不仁如礼何？人而不

仁如乐何？董仲舒标榜春秋笔法的原则是“从其志以见其事”。春秋之好微与其贵志也（《春秋繁露》）或如《盐铁论》所云：“法者，缘人情而制，古《春秋》之制狱，论心定罪，志善而违于法者免，恶而合于法者诛。”用现代语言讲，就是强调要考察犯罪嫌疑人的主观动机，突出了这种人际关系和内心情感方面。但是，这种“情理”因具体情况的不同而具有很大的特殊性和差异性，很难以一种规范化了的理性尺度来衡量，“以心论罪”的原则给法律判决留下了极为宽泛的伸缩余地，法由礼断、礼大于法，大大削减了法的理性形式所要求的普遍性。

第二，“屈法伸情”。既然“以礼统法”，当礼与法发生冲突时，或情与法发生冲突时，应“屈法伸情”。以孝道来说，《吕氏春秋》就有“商书曰：刑三百，罪莫重于不孝”。汉代法律明文规定，父母杖子不犯法，殴打父母则是大罪，甚至死罪，并明令禁止子女讼告父母，就是用法律的形式来维护这种情的等级差异。

孔子说“子为父隐，父为子隐”，为什么？朱熹认为：“父子相隐，天理人情之至也，故不求为直，而直在其中矣。”，无他，爱之必不能无差等，而仁之不能一视也”。孟子在此基础上提出了“携父逃亡”的著名命题。后世法律规定，除“谋反”大罪外，允许亲属相互隐瞒，不构成伪证罪；父子之亲、夫妇之道，天性也。虽有祸患，犹蒙死而存之，诚爱结于心，仁厚之致也，岂能违之哉。自令子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐”。晋代以后，以人情为基础的尊卑、长幼、亲属的等级秩序，具体地、细致地、逐一地纳入法律条文中，父子相隐、无异才、反分居、存留养亲，成了明文规定。明朝著名清官海瑞曾说：“窃谓凡讼之可疑者，与其屈其兄，宁屈其弟；与其屈叔伯，宁屈其侄；与其屈贫民，宁屈富户；与其屈愚直，宁屈愚顽。”总之，“读律尚己，其运用之妙，尤在善体人情”，人情“重于具体案件的是非曲直，甚至发展到是非不问、曲直不分来“屈法伸情”。这种案例很多。东汉时，一孝子为父母报仇而杀人，被县令

路芝处死 齐国相桥玄听后大怒 认为自己“深负孝子 捕得芝 束縛籍械以还 笞杀以谢孝子冤魂”。另“南齐朱谦之之父昭之为族人朱幼方灯火所焚，谦之时尚幼，其姊语之，后遂杀幼方，诣狱自系。刺史豫章王曰，‘礼开报仇之典，以申孝义之情；法断相杀之条，以表权时之制。谦之挥刀仇怨，既申私礼，系颈就死，又明公法。今仍杀之，则为当世罪人，宥而活之，即为圣庙孝子。杀一罪人，未足行宪，活一孝子，实广风德。’这种思想所带来的负面影响远远大于正面影响。时至今日“徇私枉法”“以情代法”等传统还在侵蚀着我们的社会机体，建立真正的法制社会任重而道远。

3. 刑民不分，以罚代法。法律是一个包括刑法、民法等在内的综合体系。在古代，由于社会发展的落后，刑民不分的现象比较普遍。即使这样，许多古代文明（巴比伦文明、希腊文明）都有比较明确的民法体系，刑民相分得比较早。而中国在整个传统文明中，一直是刑民不分。为何如此？一方面，由于礼治的主导作用，民事纠纷主要是通过礼与情来解决的，家族、社会舆论、伦理评价在其中起着主导作用，使得民法的存在失去了社会基础；另一方面，对于冲突激化的民事矛盾，主要是通过刑事的手段来解决，使得民法的执行不可能。这种法律体系对于维护专制统治很有作用，但对于经济的发展却是极为不利，这也是中国传统市场经济一直得不到发展的重要原因。

中国古代的“法家”经常被称做“罚家”，很有道理。因为中国古代的“法”本与作为暴力的“刑、罚”紧密相连。从起源说，上古“礼”、“刑”虽对举，但“刑”本身就是礼治的一部分，即有关实施暴力的部分；“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也”（《管子》），‘礼’要求个体自觉、主动地履行；“刑”与“法”则要求以暴力对个体强制执行。

我们知道，专制的维护手段有两条：思想上的束缚、行为上的控制。愚民是思想束缚的主要方法，但当这种方法失效时，法律和

军事手段就显得尤为必要。军事手段主要是为了对付大规模的叛乱 如内部的篡权、农民暴动等 属于非常手段 对付日常的违法行为，则主要依靠法律。问题在于，为了维护统治，专制的法律则把重点放在如何惩罚上，也就是说，要依靠“严刑酷法”来维护统治，这也是“阳儒阴法”的具体表现。

第一 刑罚手段极其残忍。号称“礼仪之邦”的中华文明 在刑罚的残忍程度上举世罕见 例如 刖刑(残腿之刑)、大辟、宫刑(司马迁受此刑)、腰斩(拦腰斩断)、车裂(即五马分尸)、磔刑(即千万刷——明朝的刘瑾被割了三千多刀)。历代的酷吏竞相花样翻新，其残忍程度令人难以置信，鲁迅曾经惊叹中国人在医学方面的无知 而在用刑方面之“科学”。

第二，打击面极其宽泛。为了进一步保持其高压态势，历代统治者都是极力扩大打击面：汉高祖刘邦曾以“约法三章”取得民心，但其执政后的法律也很残忍；汉武帝时，酷吏张汤首次发明“腹诽罪”，大司农颜异第一个成为刀下之鬼；秦国时，商鞅首创“连坐法”以后百代承秦制，一人犯法 九族遭殃 更有甚者 明成祖朱棣杀方孝孺时 要“诛灭十族”(把学生也算在内)可称举世之最。当然 为了收买人心 统治者不时实行“大赦”但法律本身已经规定了“十恶不赦”加上“天高皇帝远”皇恩何曾浩荡过！

4. 听讼犹人 必也无讼。孔子曾经讲过：“听讼 吾犹人也 必也使无讼乎。”这句话应该说是《周易》息讼思想的最准确解释 自《周易》提出息讼思想以来 重和睦、反诉讼、主调解 重预防、重教育、轻惩治 这一“礼制”特征作为一种基本原则 逐渐渗入司法实践中。《隋书·刑法志》说：“礼仪以为纲纪 养化以为本 阴刑以为助。”唐永徽律中提出：“德礼为政教之本 刑罚为政教之用。”表现在具体案件中，就是能用情理解的，绝不用法律手段解决，除了“十恶不赦”大罪之外 对于其他冲突 不到万不得已 绝不诉诸法律；即使诉诸法律，也要尽量用非法律的手段解决。

例如 清朝有一兄弟争财产的案件 县官“不问曲直 但令兄弟互呼，此呼弟弟，彼呼哥哥，未及五十声，已各泪下沾襟，自愿息讼”判决书强调“不能以身外之财产 伤骨肉之至情”这就是要求用骨肉情感和兄弟情谊来感化人心、平息诉讼。

这样以来“法”就失去了其应有的普遍性和理性价值 从属在情感原则所维护的伦理关系和社会秩序之下，成为实施礼制教化的手段。所谓礼制教化，除了用各种手段来从根本上确立尊卑、长幼、亲疏、远近等伦理关系和社会秩序以外，重要的是要从心理和潜意识中培养人们的认同感，即情理合一的道德观念和道德情感。中国传统文化以亲子、兄弟、家庭为核心，向外辐射到家族、同姓、同学、同乡的关系认同和情感认同 这就是中国式的“人情”。《礼记·礼运》说：

圣人能以天下为一家，以中国为一己者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其惠，然后能为之。何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲，七者弗学而能；何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利；争夺相杀，谓之人患。故对人所以治七情 修十义 讲信修睦 尚辞让 去争夺 舍礼何以治之？这种由家及国、公私不分、以情为重、以伦常为本的原则深入法律之中；“礼者 禁于将发之前 而法者 禁于已然之后”。“之前”比“之后”更重要 在实践中的表现就是 尽量避免对簿公堂 重视通过家族、宗族、亲戚朋友的“自行处置”和“民间调解”这就是《周易》所倡导的“息讼”思想。

“两千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活方面”，时至今日，中国人仍然不重个人及其权利，而重相互关系及感情，不习惯上法院、打官司。上述特点，形成了绵延几千年的人治文化传统 其破坏力在“文革”中达到顶峰 即使到今天，它的影响也很大，不破除这种影响，法制建设将举步维艰。

二、《周易》中的军事思想及对中国军事文化的影响

中华民族是一个由地域、风俗习惯、语言、文化、宗教、性格特征等差异很大的多民族组成的大家庭，辽阔的疆域、社会文化发展程度的差异、生存环境的殊同、生产力发展水平的不同，使得这个大家庭的融合异常艰难。从文化的角度讲，文化的输出，一种情况是自愿、主动、和平的同化与顺应，一种情况是血与火、主动抢掠与被迫同化的文明传播与学习。而中国民族发展史上有一个规律性的现象：往往是落后乃至强悍的民族入侵高度文明的民族，最后在征服过程中被先进的文明同化，如历史上的五胡乱华、蒙古族与清人的入主中原，这种民族与文化同化的主要方式就是战争。所以，中国历史上，民族大融合所导致的战争连绵不断。

中国历史发展的另一个特点是：朝代内部皇位更替所导致的冲突及朝代变换所引发的战争，多得令人眼花缭乱。从传说中的夏朝开始到中华民国，共有 83 个朝代、581 个皇帝。这些皇帝与朝代的更替，其中一部分是通过和平的方式交接的，这种情况在同一个朝代内部存在，而大部分则是通过战争（包括宫廷政变）来进行的，从汤武革命、武王伐纣到中华民国的建立，几千年间大大小小的战争有几千次。

自有正史记载以来，中国历史上的各个朝代的统治方式就是专制，而专制的结果必然是导致统治者与被统治者之间的矛盾激化，苛捐杂税、横征暴敛导致民不聊生，被统治者不堪重压，最后必然揭竿而起，所以历代农民起义不断，战争迭起。

清朝中期以前，中国还是比较发达的国家，因此，周边的许多国家都自愿成为中国的附属国，而当这些附属国出现内部动乱、外国人侵（如宋朝出兵帮助越南平定内部暴乱、明朝出兵帮助朝鲜抵御日本的入侵）时的出兵，清末西方列强对中国的大规模入侵所引发的系列战争，都为其他国家与民族所仅见。

为了应付这些旷日持久、多种多样的战争，中国古人必然优先重点研究战争规律，中国古代兵书那么早就如此成熟和发达，几千年后仍有借鉴价值，正是因为它是以这种长期的、反复的、剧烈的战争的现实经验为基础。

这样以来 作为中国文化的源头活水的《周易》 其中包含丰富的军事思想，就是题中应有之意了。宋代王应麟在《困学纪闻》中指出：

伏羲未做易之前，天下之人无非易，伏羲既做易之后，天下万事无非易。累叶为名将，郭逵以将帅显，而后兼山、白云皆明易。盖易之为书，兵法尽备，其理一也。

明丘瑞在《大学衍义补》中 提出《周易》中有师、比、谦、豫、萃等卦 器械有睽、离卦 征讨绥和有既济。清陈梦雷在《古今图书集成》中提出 蒙、师、泰、谦、豫、复、离、晋、萃、既济、未济等 11 卦 多引用孔颖达、朱熹之注解，虽将易卦纳入兵学范围，但仍未全面阐明《周易》的丰富军事思想。

从《易经》产生的时代来看，那个时代的战争按其战争性质来分，主要有两种：一种是上伐下的战争，一种是武王伐纣式的战争。《易传》产生的时代主要在战国时代 此时的战争已经丰富多彩 所以，《周易》中的军事思想非常丰富，研究这种军事思想的丰富内容，并研究它对中国传统军事文化的各种影响，就显得非常必要。

但是 有一个问题必须首先解决，《周易》与其他兵法著作产生时间的先后问题 它有几种可能性 第一，《周易》的产生时间早于其他兵法著作 第二，《周易》的产生时间晚于其他兵法著作 第三，差不多产生于同一时代。这种情况就比较复杂了，因为《周易》这部书是由《易经》和《易传》两部分组成 而两者的产生时间又相差很大 按学术界比较普遍的看法，《易经》产生于西周初年 而《易传》则产生于战国初年。兵法方面的最早专著是《孙子兵法》 其作者是春秋初期的孙武，其著作的产生时间应为春秋时代的晚期。

那么,《周易》与《孙子兵法》之间是一种什么关系 到目前还找不到直接的证据来说明,但如果从那个时代的特点来看,百花齐放、百家争鸣的春秋时代,诸子百家的相互影响自不待言。所以,从常理来推,《孙子兵法》受到《周易》(主要是《易经》)的影响就是合理的,而后代的兵法著作受此影响,就是非常正常的了。以至于唐朝的虞世南提出了“不读易不可为将”的观点,这充分说明了《周易》对兵法思想的全面、深刻影响。

1.关于战争的性质。任何战争都有一定的目的,有特定的原因,无论攻守双方都要为自己找出一种合理的出兵理由,否则,战争无法展开。因此,战争的性质与对待战争的态度就显得尤为必要。

《师》:“师 贞 丈人吉 无咎。”《彖传》:“师 众也 贞 正也 能以众正 可以王矣。刚中而应 行险而顺 以此毒天下而从之 吉又何咎矣。”贞就是正 这个字非常重要 师正就是要“师出有名”要有正确的目的 用现代的话说 就是要具备正义性。《师》卦是《周易》中论述军事思想最多的一卦,而此卦开宗明义就讲战争的性质问题 说明《周易》本身是非常重视战争性质问题的。

但是,战争正义与否的判断标准更为重要,就像近几年发生的科索沃战争与伊拉克战争,是否为正义战争,争论很大。因此,任何战争性质问题 都要从具体的历史条件出发 那么《周易》的判断标准如何 在本书的前面 我曾反复强调,《周易》的最大秘密就在于它从宇宙本体的高度确立了专制统治的理论基础,战争是政治的继续,所以,它首先提出了战争性质的问题。而从专制的角度出发 战争的性质问题就很清楚了 在《周易》看来 所谓正义之战 只有武王伐纣的战争和天子讨伐无道诸侯的战争,那么必然的,诸侯之间的战争、历代农民暴动,都肯定属于非正义战争了。

与此同时,《周易》认为 战争性质的正义与否是决定战争的最终结局的首要因素;“能以众正 可以王矣”“以此毒天下而民从

之”战争本身毕竟是残酷的 是要流血的 可是如果是为了最终解民于倒悬，像汤放桀、武王伐纣那样，人民一定拥护，因而必然胜利。

这是一种最典型、最早的政治决定战争胜负的观点，这一观点成为中国军事文化中占统治地位的思想，后代的儒家学派都继承了这一观点。孟子则把它发挥到极致：“仁者无敌”；“仁者可使制挺以挾秦之甲兵”，“成汤十一征而无敌于天下，东面而征西夷怨，南面而征北狄怨 曰‘奚后为我’。民之望之若大旱之望雨也”；“诛其君 吊其民 如时雨降”（《孟子》）。用这种观点来看春秋战国时代 必然得出“春秋无义战”的看法 董仲舒认为 春秋时代“夫德不足以亲近，而文不足以来远，而断之以战伐为之，此故春秋之所甚疾也 皆非义也”；“恶诈击而善偏战 耻伐丧而荣复仇”；“今天下之大，三百年之久，战伐进攻不可胜数，而复仇者二焉”。春秋时代 242 年间“弑君三十六 亡国五十二”（《春秋繁露》）。

战争的正义性问题，决定了对待战争的态度，所以，从根本上讲，《周易》是反对随意发动战争的 老子深知战争的惨烈 极力反对战争，表现出强烈的反战意识，“夫唯兵者不祥之器也，物或恶之 有道者不处” 因为“师之所处 荆棘生焉 大军之后 必有凶年”。所以，除非万不得已，而且必须是正义之战，才能兴兵动师。

兴兵的目的在于自卫与除暴安良，有道则不违背正义，人民才能拥护。《同人》卦九四爻辞：“乘其墉 弗克攻 吉。”象辞：“乘其墉 义弗克也 其吉 则困而反则也。”即使到了剑拔弩张之时 也必须反身求其正义。《谦》卦六五爻辞：“不富以其邻 利用侵伐 无不利。”象辞：“利用侵伐 征不服也。”《豫》卦辞：“豫 利建侯兴师。”象辞：“豫刚应而志行 顺以动 故天地如之 而况建侯兴师乎 天地以顺动，故日月不过，而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣。”意思是，如果是为了人民兴兵除害，即为正义之战。《离》卦上九爻辞：“王用出征 有嘉折首 获非其丑 无咎。”象

辞：“王用出征 以正邦也。”为了张扬正义 讨伐无道 必获贼首而正国。《革》卦辞：“革 巳日乃服 元亨利贞 悔亡。”彖辞：“革 水火相息 二女同居 其志不相得而革 巳日乃服 革而信之 文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人 革之时大矣哉。”古兵法云：

夫道者 所以及本复始 义者 所以行事立功 谋者 所以违害就利。要者 所以保业守成 若行不合道 举不合义 而处大富贵，患必及之。是以圣人绥之以道，理之以义，动之以理，抚之以仁 此四德者 修之则兴 废之则衰。故成汤伐桀 而夏民喜悦 周武伐周 而殷民不非 举顺天人。凡兵有五：一曰义兵，二曰强兵，三曰刚兵，四曰暴兵，五曰逆兵。禁暴救乱曰义，恃众以伐曰强，因怒兴师曰刚，弃理贪利曰暴，国乱人疲，举事动众曰逆（《吴子·图国第一》）

古者以仁为本，以义治之谓之正，是故杀人安人，杀之可也 攻其国而爱其民 攻之可也 以战止战 虽战可也。战道不违时 不历民病 所以爱我民也 不加丧 不因凶 所以爱其民也。冬夏不兴师，所以兼爱其民也。入罪人之地，无暴神祇，无行田猎 无毁土功 无毁墙屋 无伐林木 无取六畜 见其老幼 奉归勿伤 虽遇壮者 不校无敌 敌若伤之 医药而归。既诛有罪 修正其国 举贤立明（《司马法·仁本第二》）

自黄帝以来 先正后奇 先仁义后权谋（《李卫公问对》）

凡挟义而战 贵从我起（《尉缭子》）

凡兵不攻无过之城，不杀无罪之人，夫杀人之父兄，利人之财货 臣妾人之子女 此皆盗也。兵者 凶器也 争者 逆德也 故王者伐暴乱 本仁义焉（《尉缭子》）

天有时 地有财 能与人共者 仁也 仁之所在 天下归之。免人之死 解人之难 救人之患 济人之急者 德也 德之所在，天下归之 与人同忧同乐 同好同恶者 义也 义之所在 天下

赴之（《六韬·文韬》）

这种思想不但影响了中国文化，而且影响了世界文化。二战以后，国际法中专门就战争问题做了详细规定，设立了战争罪，对那些践踏正义的战争贩子给予法律惩罚，并规定，交战双方绝不允许故意伤害及无辜平民，并要对战争中的难民及时进行救助。

2.对战争的态度。《周易》关于战争性质问题的观点，决定了它对战争的态度。《讼》卦九二爻辞：“不克讼 归而逋 其邑人三百户 无眚。”即不要发动无谓的争执。《同人》九三爻辞：“伏戎于莽：升其高陵 三岁不兴。”象辞：“伏戎于莽 敌刚也 三岁不兴 安行也。”虽然做好了准备 但不要轻易冒犯强敌。《泰》卦上六爻辞：“城复于隍 勿用师 自邑告命 贞吝。”象辞：“城复于隍 其命乱也。”

当国家不振 民众乖戾之际 不应妄自兴师 依靠武力镇压 必须改革内政。《晋》卦上九爻辞：“晋其角 维用伐邑 厉吉无咎 贞吝。”象辞：“维用伐邑 道未光也。”具备正义则可以兴兵 虽然有危险，但无大过，如果好大喜功而妄行争伐，不属正义，故不应兴兵。

《明夷》卦九三爻辞：“明夷于南狩 得其大首 不可疾贞。”象辞：“南狩之志，乃大得也。”当元凶罪恶昭彰，即可兴正义之师而讨伐之，但不可操之过急 应以正道稳健为之。《解》卦上六爻辞：“公用射隼于高墉之上 获之无不利。”象辞：“公用射隼 以解悖也。”患已切肤 如不急除之 则必危及内部 兴兵伐之 吉无不利。《夬》卦初九爻辞：“壮于前趾 往不胜 为咎。”象辞：“不胜而动 咎也。”基础不稳而动必有危险。由此可见，《周易》是极力反对随使用兵 既要充分考虑战争的正义性问题，又要切实考虑到发动战争的实际利益问题，还要充分考虑到制胜的把握性问题，而古代之军事家则充分继承了这一思想：

非利不动 非得不用 非危不战 主不可以怒而兴师 将不可以怒而致战，合于利而动，不合于利而止。怒可以复喜，亡

国不可以复生，死者不可以复生。故曰明主审之，良将警之，此安国全军之道也（《孙子》）

有不占而避者也，一曰土地广大，人民富众；二曰上爱其下，惠施流布；三曰赏信刑察，发必得时；四曰陈功居列，任贤使能；五曰师徒之众，兵甲之精；六曰四邻之助，大国之援。凡此不如敌人，避之勿疑，所谓见可而进，知难而退也。（《吴子》）

会之以发禁者九：凭弱犯寡，则眚之；贼贤害民，则伐之；暴内陵外，则攻之；野荒民散，则削之；负固不服，则侵之；贼杀其亲，则正之；放弑其君，则残之；犯陵令政，则杜之；外内乱，禽兽行，则灭之。（《司马法》）

战不必胜，不可以言战；攻不必拔，不可以言攻。（《尉缭子》）

未见形而战，虽众必败；善战者，屈之而不挠，见胜则起，不胜则止。（《六韬》）

3. 战争取胜之道。战争的胜负取决于内外两方面的因素，外部因素主要表现为天时、地利、敌我力量对比、正义性等因素；内部因素主要体现为民心的向背（即人和）、将帅的贤能与否、战略战术的正确与否等因素。对此，《周易》中有详细的论述。

（1）实行仁政。仁政爱民思想在本书的前部分已做过详细论述，非常丰富。在《周易》的作者看来，实行仁政是立国之本，更是立军之本，“地中有水，师。君子以容民畜众”。说明战争本身为凶险之事，兴师必用民，必以正倡，正则得民，得民则民从。中国军事文化中“用兵之道贵乎得民”的思想即来源于此：

道者，令民与上同意，可与之死，可与之生而民不畏危也。（《孙子》）

昔之图国家者，必先教百姓而亲万民。是以有道之主，将用其民，先和而造大事，不敢信其私谋，必先告于祖庙，启于元

龟 参之天时 吉乃后击 民知君之爱其命 惜其死 若此之至，而与之临难 则士以进死为荣 退生为辱矣（《吴子》）

古者以仁为本，以义治之谓之正，正不获意则权，权出于战。故仁见亲 义见说 智见恃 勇见方 信见方 内得爱焉 所以守焉 外得威严 所以战也。将心 心也 众心 心也（《司马法》）

天下非一人之天下，乃天下之天下，同天下之利者，则得天下；擅天下之利者，则失天下。凡人皆恶死而乐生，好德而归利 能升利者 道也 道之所在 天下归之（《六韬》）

是故人君必从事于富，不富无以为仁，不施无以和亲，疏其亲则害 失其众则败（《六韬》）

王其修德以下贤 惠民以观天道 天道无殃 不可先倡 人道无灾，不可先谋。必见天灾，又见人殃，乃可以谋。与人同病相救 同情相成 同恶相助 同好相趋 故无甲兵而胜 无动机而攻，无沟堑而守。大明发而万物皆照，大义发而万物皆利 大兵发而万民皆服（《六韬》）

所以，人心的向背是战争取胜的关键，统治者必须勤政爱民，才能保证战争的最后胜利。

（2）选将以能、任将以专。民心的向背是战争取胜的基础，但战争本身有自己独特的发展规律，《周易》在这一点与孟子不同 它不但强调政治因素，而且非常重视军事因素，首先是必须选择得力的将帅，“师 贞 丈人吉 无咎”。“丈人”即军队的将帅 并且是一位好将帅，是一位集才智、品德、事业、地位都为大家敬畏的人。

《周易》时代 兵农合一 军队在战前临时组织 率军出征的将帅也是临时任命，所以，必须选择一位德才兼备、德高望重的人来做将帅才能保证战争的胜利。

后世的将帅与军队都已经职业化，将帅的优良与否就更为重要 因为后代的战争已很频繁 战争本身的因素越来越重要“选将

以能”就成为兵家关注的焦点。古之军事家认为：

将者 智、信、仁、勇、严 故知兵之将 民之司命 国家安危之主也。夫将者，国之辅也，辅周则国必强，辅隙则国必弱。（《孙子》）

凡兵有四机：一曰气机，二曰地机，三曰事机，四曰力机。知此四者，乃可为将，然其威德仁勇，必足以率下安众布敌决疑 施令而不敢犯 所在而寇不敢敌 得之国强 去之国亡 是为良将（《吴子》）

故善将者，爱与威而已。将帅者，心也；群下者，支节也。其心动以诚，则枝节必利；其心动以疑，则枝节必背。故人主重将 夫将提鼓挥枪 临阵决战 接兵角刃 鼓之而当 则赏功利名 鼓之而不当 则身死国亡 奈何无重将也（《尉缭子》）

夫主将之法 务系英雄之心 赏禄有功 通志于众 故与众同好靡不成，与众同恶靡不倾。治国安家，得人也；亡国破家，失人也。统军持势者，将也；制胜败敌者，众也。故乱将不可使保军，乘众不可使罚人。攻城不可拔，图邑则不废，二者无功，则士力疲敝，孤将众悖，以守则不固，以战则奔北，是为老兵。而良将之统军也 恕己而治人 推惠施恩 士力日新 战如风发 攻如河决 故其众可望而不可当 可下而不可胜 以身先人 故其兵为天下雄（《三略》）

故兵者国之大事，存亡之道，命在于将，将者，国之辅也，先王之所重 故置将不可不察（《武韬》）

夫为将之道 有八弊焉：一曰贪得无厌 二曰疾贤妒能 三曰信谗好佞，四曰了彼不自了，五曰犹豫不决，六曰荒淫酒色，七曰奸诈而自怯，八曰狡言不以礼。故善将者，不恃强，不怙势 宠之而不喜 辱之而不惊 见利不贪 见美不淫 以身殉国，一意而已（《诸葛亮心书》）

古人云：“三军易得，一将难求。”时至今日 不也是如此吗？

战争地域辽阔，上下距离遥远，参战部队众多，直接指挥很不容易。因此，军队部署应力求简单，上下指挥，必分层负责，才能适应千变万化的战场情况。如果统军之将不能自专，事事需请示，等到命令到达战场，已时过境迁。特别是在通讯手段极其落后的古代，能否“任将以专”，成为决定战争胜负的一个很重要因素。

《师》六三爻辞：“师或舆尸，凶。”象辞：“师或舆尸，大无功也。”指挥不统一，乃大凶之事。六五爻辞：“田有禽，利执言，无咎。长子率师，弟子舆师，贞凶。”象辞：“长子率师，以中行也。弟子舆师，使不当也。”数将主持军事，令出多门，必败也。六二爻辞：“在师，中，王三锡命。”象辞：“在师中，王三锡命，怀万邦也。”我国古代军事思想中“将在外，君命有所不受”的指挥统一观念，就是由师卦的思想发展而来。故古兵法云：

将听吾计，用之必胜；留之，将不听吾计，用之必败；去之，将能而君不御者胜。君命有所不受。故战道必胜，主曰无战；盖道不胜，主曰必战，无战可也。故进不求名，退不避罪，唯民是保，而利于主，国之宝也。（《孙子》）

三军之众，百万之师，张设轻重，在于一人。（《吴子》）

凡胜三军，一人胜。（《司马法》）

进退惟时，军中事不由君命，皆由将出。若此，则无天于上，无地于下，无敌于前，无主于后。是以智者为之虑，勇者为之斗，故能战胜于外，功成于内。（《诸葛亮心书》）

每有任将，必使之便宜从事，假以权重也。（《李卫公》）

出军行师，将在自专，进退内御，则功难成。（《三略》）

古人云：“用人不疑，疑人不用。”古今中外多少战例证明了这一点。统军作战在外，应有专制之权，问题是专制到何种程度，过与不及都不利，以适中恰当为最好。故云“在师中，王三锡命”，“中”实际上就是将帅要正确处理自己与君主的关系。大军作战于千里之外，不专制，没有独立的指挥权，必败；过度专制，一切自作主张，则失

为臣之道，理想的做法是中道，“师在制命而已，禀命则不威，专命则不孝”（《左传》）。

（3）师出以律。法制合理化，治众如治寡；军令严如山，军威不可犯。如此则军队纪律严明，分合不乱；将士勇敢善战，则易攻易守。《师》卦初六爻辞：“师出以律，否臧凶。”象辞：“师出以律，失律凶也。”所以，治军之首要条件是确定法制，严明军令。后代之军事家莫不阐扬其重要性：

法者，曲直、官道、主用也，法令孰行，吾以此知胜负也。善用兵者，修道而保法，故能为胜败之政。言不相闻，故为之金鼓，视不相见，故为之旌旗，夫金鼓旌旗者，一人之耳目也，人既专一，则勇者不得独进，怯者不得独退，此用众之法也。（《孙子》）

问曰，何以为胜？以治为胜；又问曰，不在众乎？法令不明，赏罚不信，金之不止，鼓之不进，虽有百万，何益于用。所谓治者，居则有礼，动则有威，进不可当，退不可进，前却有节，左右麾应，投之所在，天下莫当。战鼓金铎，所以威身；旌旗麾帜，所以威目；禁令刑罚，所以威心。耳威于声，不可不清；目威于色，不可不明；心威于刑，不可不严。三者不立，虽有其国，必败于敌。故曰将之所麾，莫不从移；将之所指，莫不从死。（《吴子》）

有制之兵，无能之将，不可败也；无制之兵，有能之将，不可胜也。（《诸葛亮心书》）

民非乐死而恶生也，号令明，法制审，故能使之前，明赏于前，决罚于后，是以发能中利，动则有功。（《尉缭子》）

将之所以为威者，号令也；战之所以全胜者，军政也；士之所以轻死者，用令者。（《三略》）

凡用赏者贵信，用罚者贵必，赏信罚必于耳目之所闻，则所见闻者莫不化也。将以诛大为威，以赏小为明，以罚审为禁

止而令行(《六韬》)

大君有命 开国承家 小人勿用(《六韬》)

上述思想主要来自于《周易》，并对中国传统军事文化产生了重要影响。

(4)讲战术，知进退。上面所讲的主要是战争取胜的一般原则 要取得战争的真正胜利 还必须有灵活的战略战术。《师》卦六四爻辞：“师左次无咎”，“左次无咎 未失常也”。左次即师后退驻扎，也就是说 作战必须具备灵活性。进退必有其道，《乾·文言》：“知进退存亡而不失其正者其谓圣人乎？”无论进退 必须选择恰当的时空；即鹿无虞 惟入于林中 君子几不如舍 往吝”。盲目前进 必有凶事；“击蒙 不利为寇 利御寇”。当势力弱于敌方 应以防守为主；“需于郊 利用恒 无咎。需于郊 不犯难行也 利用恒无咎，未失常也”。面临危险之境地，不应轻举妄动，而要静以待变，“艮 止也 时止则止 时行则行 动静不失其时”。

这种强调灵活战术原则的思想 是非常伟大的。我们知道 即使在春秋时期 战法还是很讲究“以正用兵”即正大光明地摆阵开战，反对使用阴谋诡计。当时的主要武器是几匹马拉的战车，极不灵活，所以一般的战法是在平坦开阔地列阵而战，如此，我们就很容易理解宋襄公“不列不战 对方不列好阵不进攻，不禽二毛（不伤害俘虏）”的想法。但战争毕竟是残酷的，所谓“胜者王侯败者贼”必须讲究战略战术 才能无往而不胜。自从赵武灵王“胡服骑射”改革以后 轻装上阵 战法的灵活性日益突出；“以正治国 以奇用兵”(老子)；“兵者 诡道也”(孙子)。

首先要密军机。兵凶战危 是以必审 审慎之道 先守军机 如此方能出其不意、攻其不备，《坤》：“括囊 无誉无咎。”兵法有云：

子曰 乱之所生也 则言语以为阶 君不密 则失臣 臣不密，则失身；几事不密，则害成也，是以君子慎密而不出也。

(《孙子》)

微乎 至于无形 神乎 至于无声 故能为敌之司命。

善用兵者，先为不可测，则敌乖其所止也。（《李卫公问对》）

若能守微 乃保其生 将谋密 则奸心闭 将谋泄 则军无势（《三略》）

阴其谋 密其机 寂若无声 敌不知我所备。道在不可见，事在不可闻 胜在不可知。至事不语 用兵不言（《六韬》）

其次要严戒备。临战而惧，严阵以待，方能免遭不测之灾。

《萃》卦象辞：“泽上于地 萃 君子以除戎器 戒不虞。”《震》卦象辞：“震索索 中未得也 虽凶无咎 畏邻戒也。”《既济》象辞：“水在天上 既济 君子以思患而预防之。”故兵法云：

故用兵之法 无恃其不来 恃吾有以待 无恃其不攻 恃吾有所不可攻也。无虑而易敌者，必擒于人。兵之情主速，乘人之不及 由不虞之道 攻其所不戒也（《孙子》）

简募良材 以备不虞。安国家之道 先戒为宝（《吴子》）

入习阵利 极物以豫 是为友善。言谨兵甲 行谨行列 战谨进止（《司马法》）

故事必当待之 息必当备之。无困于豫备。（《尉缭子》）

国之大务 莫先于戒备 失之毫厘 则差之千里（《诸葛亮心书》）

将不常戒 则三军失其备（《六韬》）

（5）文治与武治。上面所讲的都是《周易》的具体影响 我们知道，任何一种军事思想，不但要影响军事文化，而且一定会对文化的各方面产生深刻的影响，特别是对统治阶级的治国方略及处理国际关系的原则，这种影响更大。

在本书的前部分，我曾强调过，由于中国文化的基本原则是兼容并包，所以，中国历史上几乎没有对外侵略。蒙古人的横扫欧亚，并不代表中国文化的必然所指，因为蒙古人建立了四大汗国，

元朝只是其中之一，进入中国并建立国家的蒙古人，以后再也没有发动对外战争。少数民族对中原的进攻，属于中华民族内部的民族融合问题，不属于我们今天所说的国际间的战争。相反，中国传统文化中没有‘国际’的概念，只有‘天下’的概念，中原王朝一直以“天朝”自居，强调对四夷的安抚与和亲。即使在中原王朝势力很强大的时候，也反对依靠武力征服别的国家，因为中国文化一直把战争当成政治的辅助，非常强调正义性问题，中国历代政府都是把战略防御作为基本方针，万里长城就是最典型的代表。近代以来，中国受到了西方列强的侵略，最后终于建立了独立自主的国家。但中国现在、将来绝不会侵略或者称霸世界，这是由中国文化来决定的。所以任何‘中国威胁论’都是无知或别有用心。

从国内来讲，历代封建王朝都强调“以德治国”，强调文治为主。这就是王道思想的主要内容，反对“以武治国”，反对霸道。即使依靠武力得到天下的统治者，也强调“马上得天下，不能马上治之”。特别是宋朝以后，“弱武强文”和平成为中国文化的主流，文治成为根本，即使采用严刑峻法，表面上也是一团和气。不管中国将来发展到何种程度，都只能对世界的发展更有利。

第八章 《周易》对中国传统 宗教文化的影响

宗教是一种极度抽象化、虚幻化的宇宙观，是上层建筑中一种超世的意识形态。它的特点是，相信在现实世界之外存在着某种超自然、超人类的神秘力量和境界。这种神秘的力量以非人的形式主宰着自然、人类与社会的生存与发展，人类只能对其顶礼膜拜，并按其意志行事。它包括基本信仰、理论体系、神灵系统、崇拜仪式、伦理观、组织结构等。所有这些就构成宗教文化。

在人类文明发展的初期，先民认识自然、改造自然的能力非常有限。人类本性的强烈求知欲与现实认知能力的极为低下，形成了极大的反差。在对各种正常现象不能加以科学解释时，最后终于幻化出神秘力量的存在，以作为人类生存与发展的理论诠释和精神寄托。由此便先产生了“万物有灵论”的原始宗教，并由自然崇拜向图腾崇拜、祖先崇拜和神灵崇拜发展，由多神崇拜发展到一神教。

从本质上讲，宗教产生于人类的有限性与宇宙的无限性之间存在的永远不可能最终解决的矛盾。人特有的终极关怀意识，对自然、人类最终命运、社会发展的最后结局，人生也有涯而知无涯，以有涯随无涯，殆矣”。也就是说，不管人类社会发展到何种程度，人类对宇宙的认识永远都是微不足道的，有限永远不可能达到无限。所以，宗教作为一种有限与无限之间的矛盾最终解决方案，人类精神的最终寄托，便会永远存在下去。那种认为随着社会的发展

宗教会最终消失的观点，是完全错误的。

不过，由于文化的巨大差异，宗教在不同民族发展中的地位是完全不同的。在西方传统文化和阿拉伯传统文化中，宗教在社会结构和精神生活中起着决定性的作用。即使在今天，阿拉伯世界仍存在着政教合一的现象。中国的情况则完全不同，与世界上其他文明相比，中国从来没有真正意义上的“政教合一”以及宗教占主导地位的情况，外来的佛教和土生土长的道教在多数情况下是被统治者排斥在主导意识形态之外的。汉明帝的“永平求法”与梁武帝的三次“舍身饲佛”唐朝初期的“崇道抑佛”都不能说明宗教地位的显赫，因为即使在此时，也是儒家思想占主导，相反的倒是 对宗教的各种限制（严重的如三武灭佛）。中国文化受到的两次大的外来文化冲击都与宗教有关（佛教的第一次冲击、基督教的第二次冲击）但“儒道释”的排列顺序永远没有动摇过。为什么会这样呢？我在前面已做过详细分析，是因为《周易》所确立的“有情本体”这种本体所具备的“生生之德”虽然有情 但却是一种“无为”之举，与上帝或者真主完全不同。宇宙发展规律是自然而然地展示在世人面前 圣人是通过“仰观俯察”“远物近身”等多次反复，悟出了根本规律 并以《易经》的形式昭示世人 而不是像宗教先知那样通过神谕获得宇宙发展规律。当然，《易经》并没有完全否定神灵的存在 这是“神道设教”的需要 而根本则是圣人崇拜，也就是说，中国文化的最根本原则是一种人道而非神道，这从根本上决定了宗教在中国文化中的从属地位，所以，无论是土生土长的道教，还是外来的佛教，要在中国文化中立住脚，就必须与占主导地位的儒家思想挂钩，从而取得合法文化地位。当然，宗教对儒家思想也有许多影响，比如宋明理学就吸收了许多佛教思想，但这种主次地位是从来没有变化过的。

《周易》乃“群经之首”，它的特有的严格的符号体系、严谨的思维模式、有限无边的框架结构、丰富的宇宙观，都为各种宗教思想

寻找合理性提供了广阔的空间（尤其是博大精深的佛教和与《易经》基本同源的道教）同时，任何卜筮都存在着一定的神秘性，加上神道设教的需要，也必然给宗教的神性找到特定的生存空间。也正是在这种层面上，我认为，只有彻底搞清《周易》对中国传统文化的各种宗教的影响，才能对中国传统文化中宗教的地位和作用，有全面深刻的了解，而中国文化发展的历史事实，也充分证明了《周易》对各种宗教思想的巨大影响，所以搞清这种影响就非常必要。

一、《周易》的生死观及对传统文化终极价值观的影响

所谓“终极价值”，即对人类的初始点与最终归宿的哲理思考，也就是我们通常所说的生死观。终极价值观是人生哲学之网上的起点和纽结，只有从死亡这条生命旅途的遥远终点来反观人生，才能获得开启生命之门的钥匙。终极价值更是所有宗教思想的核心。从宇宙的本质上讲，人永远面临着“有限人类与无限宇宙”——认识、适应、改造无限——的矛盾。而从人的本性看，追求终极价值是人的最高需求。马斯洛曾经把人的需求分类，认为人的最高需求是自我价值的实现在“生”的层面上，即人活着的时候。这种观点在有限的范围内是正确的，但任何人都不会把最高价值的实现仅仅局限在现实的“生”的层面上，都要追求一种无限的价值或价值的无限实现。

对于无神论者来讲，他们不相信来世、转世、升天，但他们也追求精神的永生、思想的永存、后世的永远怀念，不管是流芳百世，还是遗臭万年，他们也绝不希望在后来的世界中永远消失，这也是一种终极价值观（后面我还要专门论及此问题，这也是儒家终极价值观的核心）。对于有宗教信仰的人，他们必然追求两种无限——小我的无限与大我的无限。所谓小我的无限，是指自我的肉体与精神的无限，即或者相信肉体通过修炼可以羽化成仙，与天地同寿。

(道教持此观点)精神随之永存 或者相信三世因果、六道轮回 并通过修炼“跳出三界外 不在五行中”早登西方极乐世界 或者通过“末日审判”荣升天堂。所谓大我的无限 大多数信徒都相信宇宙有一个超宇宙的、具备无限能力的、绝对的存在者 而这个存在者又是无时不在、无处不在的 经过修炼 虔诚的信徒可以在一种特殊的状态中见到最高的存在者，达到与最高存在者“同体同在”的境界 类似于禅宗“顿悟”的境界 这种境界远远高于小我的境界。

上述有关宗教信仰所追求的无限对有限的超越，实际上即是在非生或者死亡 肉体消失 的层面上实现的 换句话说 要求得灵魂的永存和无限价值的实现，在现实生活中是根本做不到的。在基督教和伊斯兰教看来 个体能否超越有限而达到无限 上天堂或下地狱)必须经过“末日审判”由最高存在者决定 而这正是在死后世界中才能实现的。佛教虽然标榜“当下即佛”强调现实生活的修炼同样可以成佛 但最后也不得不通过“轮回”和“涅槃”实现有限对无限的超越 而无神论者所倡导的“流芳百世”同样也是通过死后的无限时空来实现价值的无限。

说到底 终极价值不过是生与死的问题 而死亡是唯一可以与生存并论的主题 它充满了生命的张力与表现力 是对人的生命意义和生命价值的最终揭示，人类对生命意义及有限能否超越无限的思考 正是从对死亡的恐惧开始的 死亡所带来的人生虚无感和有限感 破除了生命意识的混沌状态 导致了人类对终极价值的全方位思考。也就是说 任何一种占主导地位的文化 必须包含对生和对死两种状态的彻底思考 而作为中国文化“源头活水”的《周易》也必然包含着丰富的终极价值观思想 并最终决定了中国传统文化终极价值观的走向。

(一)“精气而生”与“原始反终”的生死观。

“易与天地准 故能弥纶天地之道。仰以观于天文 俯以察于

地理 是故知幽明之故 原始反终 故知死生之说 精气为物 游魂为变 是故知鬼神之情状。与天地相似 故不违 知周乎万物 而道济天下 故不过 旁行而不流 乐天知命 故不忧 安土敦乎仁 故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。这一段话集中全面地表达了《周易》的终极价值观，它包含三方面的内容：终极价值观是《周易》本身的重要组成部分，生与死、神鬼人形成的自然机理，个体对待死亡的态度。

作为‘通三才之道’的《周易》圣人在‘仰观俯察、远物近身’参天地之化育的过程中，必然对人类生命的进程进行全方位的参悟，这是因为宇宙中任何有限的存在都必然有一个产生、发展、最终消失的过程，而人虽为天地之贵，也同样摆脱不了这一必然的命运。并且 天地人三才本为一体 都依道而行 因此 人的生死问题就必然与万物一样，是一个自然而然的过程。圣人既然能悟透宇宙变化之玄机 则必然能对人的生死彻悟 知道‘幽明’两界的情况。因此 生死观就是《周易》本身的重要组成部分。

那么，生死的自然基础何在？乃“精气”所致也。前面我已经讲过，《周易》认定宇宙的本体是一种“有情本体”但这种情感并非是一种超人类、超自然的神性存在，而是一种自然而然的存在；也不是一种具有无限法力的超生命意志，而是一种物质运动的属性。宇宙万物运动的物质基础就是“阴阳之气”，阴阳之气的矛盾运动，使得宇宙由“太极生两仪 两仪生四象 四象生八卦”；“天地感而万物生”；“天地氤氲 万物化醇 男女构精 万物化生”。这里用男女的生殖过程来说明，宇宙万物不过是阴阳二气运动的结果，人更是如此；“精也者 气之精也”；“凡人之所生 天出其精 地出其形 合此以为人”；“人之精气曰魂 形体谓之魄 合阴阳二气而生也”（《礼记·外传》）。

明白了如何生 也就明白了如何死。“阴阳交合 物之始也 阴阳分离 物之终也。故原始及终 故知死生之说”（《周易集解》）阴

阳二气的矛盾运动“反复其道 七日来复”并最终形成宇宙的大循环。也就是说 在大宇宙 无限宇宙 尺度下 万物 包括生命 都处在一种循环往复的运动中，由此可以推断，永存于宇宙的生命、灵魂是不存在的 正是在这个意义上 我才一直反复强调《周易》总体的无神性。

概括地讲，《周易》的生死观不过是“三才一体”观念的延伸。在佛教进入中国之前 中国文化中还没有“长生不老、灵魂不朽”的明确思想 庄子有关“真人”、“至人”、“聚则成形、散则为气”的思想 与《周易》的“幽魂为变”思想一样 虽然为后来佛教的地狱观念提供了理论切合点 但本身并不具备这种含义。《周易》中的“魂”，并不是后世所讲的“灵魂” 因为“精气为物、幽魂为变”；“魂”说到底不过是一种阴阳之气，这与我们一般所理解的脱离肉体而单独存在灵魂完全是两回事。在《周易》以后的著作中，才逐渐出现“魂”与“魄”的明确含义 分别代表天地之气。阳为“魂” 其作用是“神” 虽然无形却有奇妙莫测的意识、精神作用的东西 阴名“魄”，为生理性的肉体，或专指死人的尸体。魂与魄合则生，魂与魄离则死，这是一种二元的灵魂观。更值得注意的是魂魄分散之后，一上天，一入地。最近长沙马王堆汉墓所发现的帛画很清楚地表现出这种分别。但是魂、魄最后复归于天地之气，不是永远存在的个体，周代的祭祀制度有天子七庙、诸侯五庙、士庶人祭不过其祖的规定，其根据便是认定祖先的灵魂会变化成气，没有任何永存的灵魂。

中国古代虽然也有零星的关于“天堂”与“地狱”之类的设想，但很不发达，在古人看来，即使天堂与地狱存在，也不过是人世的延长“三才统一”、“阴阳一体”的观念使得生前世界与死后世界不即不离。佛教进入中国之后，天堂地狱的观念、三世因果六道轮回的理论，开始影响中国人的死后观念，但中国人还是比较注重生前世界，因为轮回也不过能使人再返回人世。这种影响主要表现在

民间；中国古代知识分子关于生死的看法，尤其值得我们注意。而这些基本观点，也不过是《周易》生死观的发扬光大而已。

孔子认为：“未知生，焉知死；未能事人，焉能事鬼”；“祭如在，不祭如不在”；“六合之外存而不论”；“子不语怪、力、乱、神”。许多学者误认为孔子是在“逃避问题”，这真是大错而特错了。其实，孔子并不是在逃避问题，而是在真诚面对死亡。因为死亡本身就像一个“黑洞”，当我们存在时，死亡不存在；死亡存在时，我们已不存在（伊壁鸠鲁）。死亡对人类来说，是一个永远不可解之谜。死亡的不可思议性和悲惨性，使得“死亡”成为人类最大的恐惧之源。因为死亡使得生前的一切化为乌有，不是我们主宰死亡，而是死亡主宰我们。但有生必有死，死是生的完成。正是为了充分发扬生的意义，消除对于死亡的深层恐惧，孔子才提出这种积极的主张（这与西方的海德格尔类似）。就连“一生死、齐万物”的庄子也强调“古善吾生者，乃所以善吾死者”。经过佛教的冲击，宋明理学家们继承和发扬了《周易》的生死观。张载认为，“生”乃“气之聚”，“死”乃“气之散”，“聚亦吾体，散亦吾体”。自然不必为死亡而恐惧。从大我的角度讲，宇宙包括人类，都是一个生生不息的过程，就无所谓死亡。

（二）乐天知命，安土敦仁”的超越死亡观。

从表面上看，生与死是判然两分的不同状态，但深入思考，就会发现，“死”并非仅仅出现于生命的终点、人生过程的尾端，而是渗透于人生的整个过程中，这就是所谓生死互渗，也就是说，生与死乃一体的。从个体人生来看，有生也有死；而从宇宙大生命的洪流中看，“死”乃“生”的另一种形式，是此物之“死”，它物之“生”，反之亦然。生死乃一生命之流，有生必有死，“有血脉之流，无有不生，生无不死。夫有始者必有终，有终者必有始”（《论衡》）。这是铁定的宇宙法则。既然有限永远无法超越无限，任何个体都绝不可能避免死亡。那么，如何面对死亡，如何超越死亡，便是每个人

每一种思想都必须面临而且必须做出选择的问题。

基督教和伊斯兰教认为，人类之所以来到现实世界，是因为违背了上帝（或真主）的意志（犯了原罪），那么，人类（包括所有个体）就应该彻底按照上帝（或真主）的意志和具体要求，努力工作，争取早日彻底洗刷自己的原罪，回到上帝（或真主）的怀抱，最终彻底超越生死，在天堂中永享快乐。

老子则是以“长生久视”、“死而不亡者寿”来抗拒死亡，“天地之所以能长久者，以其不自生，故能长生”，“谷神不死，是为玄牝”。庄子则追求一种精神的永生（至人、真人），最后道教继承了其中的思想，发展出一套独特的生死超越观。道教信仰的核心是人的生命，它非常重视生命一次性这一残酷现实，号召人们把握现实，积极享乐，并通过特定的修炼方式实现肉体的长生不老，成为仙人，“跳出三界外，不在五行中”。

佛教以“了生死”、“入涅槃”为修习的目标，是为了生死信仰而服务的工具，它一方面给芸芸众生展示出一幅充满苦难哀歌、痛苦呻吟和个体在死亡面前绝望挣扎的可怕的人生画面，教导人们认识到“人生是苦”、“苦海无边”，另一方面又通过浩繁缜密的理论及种种神话传说，帮助世人摆脱灰暗的“无明”，认识、穿透生与死的屏障，出世、厌世、超越“三世因果、六道轮回”，把“澄明澹然、常乐我道”的涅槃境界作为人生的最终追求。佛教从事物的反面为世人找到了如何度过现实人生并追求永存的依据。

上述观点都是宗教性的观点，都相信有限可以通过一定的方式超越无限，即个体的人可以摆脱生死轮回，可以超越死亡。这些观点虽然富有强大的吸引力，但毕竟没有任何现实的根据，很难令人信服，所以，无宗教信仰者就必须另辟蹊径。这里面的代表性思想可分为两派，一种是“及时行乐派”，另一种就是以《周易》为代表的“追求不朽派”。

在现实生活中，面对死亡，人们会发出各种悲叹之调：“人生似

幻化 终当归虚无 ”；人生若晨露 天道貌悠悠 ”；子在川上曰 逝者如斯夫 ”；人生寄一世 奄忽若飘尘 ”；出郭门直视 但见丘与坟 ”；对酒当歌 人生几何 譬如朝露 去日苦多 ”。针对此种情况，古希腊思想家伊壁鸠鲁认为，人们要达到快乐，必须使自我的肉体无痛苦、精神上无纷扰。中国古代哲学家们也认为：

竟一时之虚誉，规死后之余荣；顺耳目之观听，惜身意之是非；徒失当年之至乐，不能肆于一时。重囚累枯，何以异哉！太古之人知生之崭来，死为崭往，故从心而动，不违自然所好；当身之娱非所去也，故不为名所劝。从性而游，不逆万物所好；死后之名非所取也，故不为刑所及。（《列子·杨朱》）

全生为上 亏生次 死次之 迫生为下。故所谓尊生者 全生之谓 所谓全生者 六欲皆得其宜也 所谓亏生者 六欲分得其宜也；所谓死者，无有所以知；所谓迫生者，六欲莫得其宜，迫生不若死（《吕氏春秋》）

凡生之难遇，而死之易及。以难遇之生，俟易及之死，可孰念哉！而欲尊礼仪以夸人，矫性情以招名，我以此为弗著死矣。为欲尽一生之欢，穷当年之乐，唯患腹溢而不得恣口之欲 力疲而不得恣情于色。不忧名声之丑 性命之危也（《列子·杨朱》）

而《周易》则倡导一种完全不同的生死超越观，即“乐天知命，故不忧 安土敦仁 故能爱 ”。用现代话说 死亡是任何个体不可避免的，这是宇宙的发展规律，但个体的死亡正是人类种族延续的基础；任何具体事物的消灭是不可避免的，但宇宙整体的无限循环正是建立在这个基础之上的。既然“我”的死亡是种族延续的基础，死亡又有何惧哉 因为宇宙的本体是“有情本体 ”；“生生 ”是其本质 死亡不过是一种中间转换阶段 我们就要“乐天 ”因为生命本身是好的、有意义的 它是人生的价值、宇宙的本体 应该对生命采取一种热烈歌颂的情感态度 而不是像佛教那样“悲天悯人 ”用南

怀瑾的话说，我们要站在产房门口看新生儿的连绵不断，而不要只站在火葬场看人的撒手西归。这就是宇宙之“命”，更是人类之“命”这就是“乐天知命”的最完整解释，也是中国“乐感文化”的本身基础。

只有真正“乐天知命”才能参透生死，参透天地之化育，以一种“大我”的心态入世，也只有具备这种心态，才能对死亡无所畏惧，这就是“不忧”。这是一种非常科学理性的生死观，也是中国文化大传统的基础，但是，问题在于：参透生死之后，人应该如何行为？“纵欲主义”生死观也是建立在这种死亡不可避免的理性观念之上，这是《周易》所极力反对的。“安土敦仁，故能爱，范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”不仅要坦然面对死亡，而且要以“仁爱”之心塑造生命，以“民胞物与”的心态关爱宇宙，“天行健，君子以自强不息，地势坤，君子以厚德载物”，“日日新，又日新”，“日知其所亡，月无忘其所能”。把有限的个体生命融入到无限的宇宙生命之流中去，才能真正追求一种“永恒”，也就是所谓“不朽”。此外没有其他途径。用现代语言解释，宇宙的本质是“生”，所以从大尺度上看，宇宙是一个“生命之流”的大循环，而死亡不过是生命之流上的一个必要的中间环节，个体的肉体生命是有限的，但个体的精神生命是无限的，正是因为无数个体的生死循环，才构成了无限的生命之流；也正是因为个体精神的无限性，个体才真正超越了死亡，达到了不朽。通过修身、齐家，个体用精神自我的无限性超越了肉体自我的有限性；通过治国、平天下，个体的有限生命融入到种族的无限生命之中，通过“物与”，个体最终融入到宇宙的生命洪流之中，这就是“与天地为一体”、“参天地之化育”、“不朽”的本身依据。这样以来，这种生死超越理论与方法，就不是一种外在于个体的纯粹说教，而是类似于佛教所说的“回归真如”，佛性就在每一个体的本性之中，“不朽”就存在于每一个体的本性之中。基督教和伊斯兰教所追求的有限对无限的超越，不是个体本性所具备

的 而是一种外在的“赐予”。佛教与《周易》都把这种超越看成一种生命的本性 佛教虽然深刻 但却是以牺牲此生 厌世、弃世为代价 尽管禅宗强调“生活即是禅”但其最终目的也是对现实生活的抛弃 这是《周易》所不取的。恰恰相反,《周易》的终极价值观不仅反对厌世、弃世,而且全面强调要认真重视有限的生命、现实生活,在个体的有限生命中,在有限的现实生活中,在自然的循环中,实现有限对无限的超越,这就是“不朽”终极价值观的全面含义。

(三)“不朽”终极价值观的正反面影响。

这种终极价值观,正是“乐感文化”的本体基础。在本书的前部分 我已经指出 这种“乐感文化”并非盲目乐观 而是包含极大的“忧患意识”“无中心之忧则无中心之智 无中心之智则无中心之悦 无中心之悦则不安 不安则不乐 不乐则不德”(《五行篇》) 西方文化有全能的上帝作背景——本体基础 人虽然渺小 但有依靠 中国文化则无此背景 人生艰难 又无外力依靠 只好依靠自身来树立起积极精神、坚强意志、韧性奋斗来冲破有限,达到无限。

正是因为对理性上帝和死后世界都采取了理性态度,一方面重视生命、生存、生活和人生的价值,另一方面对死亡也采取了同样理性的态度。死亡的共同性本只在于其动物性的终结,如果对此产生过多的畏惧,那么,人就会降到与动物同等层次。正是因为人知道了死亡的不可避免性——“乐天知命”才“不忧”但这只是前提,重点是要“安土敦仁”。就是要将人的自然性的终结赋予社会性的理性意义 即将死的品质和价值归结由“生”来评判,“死有重于泰山 或轻于鸿毛”(司马迁);不能流芳千古 亦当遗臭万年”(桓温) 人的死亡如同生命一样 被注入了社会理性的光芒 要求个体将自身的生死都放在社会理性的光谱下,以此来追求永恒。并把这种“不朽”塑建为个体的情感、心境、人格 重视历史经验和因果,思维和情感的对象要经常萦绕、流连、执著在现实社会生活中,不是西方式的皈依上帝,也不是日本式的追求瞬间的快乐,更

不是印度式的厌世、逃世，而是追求一种中国式的“不朽”，即重生安死的死亡观的最终体现。

《左传》对“不朽”提出了最早的解释：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”后来徐幹在《中论》中提出了类似的观点：“古人有言，死而不朽，其身殁矣，其道犹存，故谓之不朽。夫形体故自朽弊消亡之物，寿与不寿，不过数十岁；德义立与不立，差数千岁，其可同日言也哉！”近代学者魏源则进一步提出了“四不朽”：“立德、立言、立功、立节，谓之四不朽。自夫杂霸为功，意气为节，文词为言，而三者始不皆出于道德，而崇道德者又或不尽兼言功节，大道遂为天下裂。君子之言，有德之言也；君子之功，有德之用也；君子之节，仁者之勇也。故无功节言之德，于世为不耀；无德之功言节，于身心必为无原之雨，君子皆弗取也。”孔子曰：“君子疾没世而名不称焉。”孟子则曰：“君子有终生之忧，无一朝之患也。所忧则有之：舜人也，我亦人也；舜为法于天下，可传于后世，我未免为乡人也。”《韩诗外传》曰：“王子比干杀身以成其忠，柳下惠杀身以成其信，伯夷、叔齐杀身以成其廉。此三子者，皆天下之通士也，岂不爱其身哉！为夫义之不玄，名之不显，则士耻之。故终身以遂其行。由是观之，卑贱贫穷，非士之耻也。三者存乎身，名传于世，与日月并而息。天不能杀，地不能生，当桀纣之世，不能污也。”

必须要指出的是，上述关于“不朽”的论述，与《周易》的有关思想存在着很大的差距。《周易》所追求的“不朽”是一种大尺度的“不朽”，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”是用一种“民胞物与”的宇宙胸怀去“仁爱”“三才”，不仅爱人，而且爱物，宇宙式的博爱（绝不同于今日西方所讲的博爱）应该包括庄子“真人”式的“不朽”，而绝不仅仅是“三不朽”。我在本书中曾经反复讲过，从本质上讲，《易经》的六十四卦是先天平等的，有时间的先后差异，绝无地位的不平等，它的结构就是宇宙的结构，六十四卦就是宇宙的基本元

素。而《易传》则把六十四卦赋予了不同的等级差异，把宇宙式的“仁爱”——本体存在逐渐世俗化，后代的思想家则把这种宇宙之爱彻底降低为政治、伦理之爱，这就是“三不朽”的理论基础，这也是我最厌恶的专制阴魂——《易传》作者把一部宇宙伟书变成了专制统治者专制统治的理论基础著作，这也是秦始皇焚书坑儒而保留《周易》的最根本原因，不仅仅是因为“《易经》乃卜筮之书”。这样做的结果，是把《周易》所倡导的终极价值观彻底政治化、伦理化。

孟子有一段著名的表述：“鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌也。生，我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”墨子也说：“天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。”这种价值观在中国历史上培育出了无数忠义之士，从传说中的比干到苏武、岳飞，从史可法到无数革命烈士，在这些忠义之士的眼中，“忠义”准则远远高于个体的生命价值，因此，他们漠视死亡，随时为了忠义而献身。最终形成了中华民族在抵抗外来侵略、维护国家安全与政权稳固时敢于牺牲个体的优秀传统。

然而，这种忠义观却是以专制思想为基础的，把专制统治者的最高代表——皇帝视为至高无上的权威，“忠君”成为最后的判断标准，因为“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。既然一切为君王所赐，尽忠尽节就顺理成章，而且经过历代御用文人的摇唇鼓舌，形成这样一种生死观：尽忠尽节就可流芳百世，苟且偷生则会遗臭万年。

同时，专制统治的理论基础，除了政治上的愚民外，还必须伦理上的愚民，忠孝乃专制统治的两大基础，尽忠尽节的生死观必须以尽孝尽礼的生死观为基础。

志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。（《论语》）

礼者，谨于治生死者也。生，人之始也；死，人之终也。终

始俱善 人道毕矣(《荀子》)

夫生不可不惜，不可苟惜。涉险危之途，于祸难之事，贪欲以丧生，谗匿以致死，此君子之所惜哉！行诚孝而见贼，履仁义而得罪，丧身以全家，泯身而济国，君子不咎也。(《颜氏家训》)

当死而死 则死比泰山尤重 不当死而死 则无益于事 比鸿毛尤轻。生死之际 不可不本之于道(《杨继盛遗笔》)

这种终极价值观造成了以下矛盾。

(一 死亡的极端政治化、伦理化与生命本身的弱化、简化，个体生命的淡化之间的矛盾—— 不平等死亡观。

政治是一个权力运作的领域，“胜者王侯败者贼”为了维护一种制度的稳定，一家一姓之天下，则可视万民之命如草芥，人之宝贵生命只不过是政坛上的棋子而已。《韩非子·外储说右上》：“秦大饥 应侯请曰，‘五苑之草者 蔬菜、橡果、枣栗 足以活民 请发之。’昭襄王曰，‘吾秦法 使民有功而受赏 有罪而受诛。今发五苑之蔬果者，使民有功与无功俱赏者，此乱之道也。夫发五苑而乱，不如弃枣蔬而治。”为了统治的需要 弃万民于不顾 生命神圣的观念荡然无存。时至今日，我们仍不理解西方文化对生命的尊重，更不理解《拯救大兵瑞恩》的生命理念。进一步讲，这种终极价值必然是对绝大多数个体生命的忽略、对少数统治者生命的极端重视。这也难怪，《易传》从根本上抹杀了《易经》的先天平等观 既然人生而不平等，死而不平等就顺理成章。所以，一方面是用大量无辜的生命来做专制的牺牲品，“视民如草芥、如蝼蚁”统治者发明了各种残忍的手段来随意残杀无辜，更有甚者，皇帝死后还要用活人来殉葬。历史上就有很多明君随意食人肉，齐桓公因为吃了易牙刚出生的婴儿而夸易牙为忠臣，介子推因为割股食晋文公重耳而名垂青史 刘安因为家贫 杀了妻子来招待刘备 竟被世代传诵 民间大饥之时，“易子而食”更惨无人道的是“饿死事小、失节事大”。

另一方面是统治者为了自己的生命，想方设法长生不老，秦始皇与汉武帝的求仙药、后代的炼丹术，更令人发指的是明朝的红丸案。总之，死亡的问题成为“肉食者谋之”的事，普通之人只要有机会做忠臣，能为某种所谓的崇高事业献身，就可以解决全部死亡问题，这是中国专制文化的一个很重要的理论基础。

（二）慷慨就义”与“苟生讳死”的巨大反差。

死亡的政治化与伦理化的另一个结果是把复杂多变的死亡问题简化和弱化，主导意识形态宣扬的是“慷慨就义”、“文死谏、武死战”、“忠臣不事二主，烈女不事二夫”、“死或重于泰山，或轻于鸿毛”，一般君子只要“平时袖手谈心性，临危一死报君恩”就可以化解生死问题。但是，问题在于，这种死亡观并不代表一种常态，换句话说，不管这种死亡观是否正确，它提出的毕竟是一种极端状态的解决方案，不是一种常态的方案，因为绝大多数时间、绝大多数人，没有也不存在任何必要去“慷慨就义”。大量的是正常自然态的死亡，包括自然死亡和非自然死亡（飞来横祸）如自然年老死亡所带来的对死亡的恐惧，英年早逝引起的对生命的留恋、对亲属的道德责任压力，亲人死亡的精神负荷问题，如何应对突发灾难，自杀问题等等。这些问题的空白，导致了以下结果。

第一，“忌讳死亡”与“敬畏死者”。由于主导意识形态没有解决常态的死亡问题，加上中国文化的“乐感”特征和无宗教性，一般个体必然形成“贪生怕死”的心态。为什么“中国‘乐感文化’在深刻性上并不比西方的宗教差”，有情本体”所倡导的是一种“为天地立心，为生民立命，为万世开太平”以及“立德、立言、立功”的终极观，作为一般百姓，没有这种广阔的胸怀来接受这种终结价值观，相反，由于对来世的否定，使得一般个体必然对死亡产生深层的恐惧，倒不如佛教的极乐世界、基督教的天堂等更具吸引力，所以，普通的中国民众形成“贪生怕死”的心态就不足为怪了。

在中国文化中，个体对死亡的恐惧，首先在于从文字上对“死

亡”加以避讳。就是在日常生活中，无论是口语还是书面语言，都尽量不用‘死亡’这个词，尽量不谈有关死亡的话题，生怕一用到这些不吉利的词，真会给人带来灾难和死亡。迫不得已要用到“死亡”等词语，也要用其他词语来代替。这与本书前面谈到的皇帝、尊长等的名号的避讳加在一起，共同构成了中国文化中独具特色的文字避讳学。西方人最难以理解的部分。《礼记·曲礼》：“天子死曰崩，后世称为驾崩、升天；诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄，庶人曰死。”后来，民间也不用‘死’字了。在书面语言上，有疾终、溘世、物故、厌世、弃养、捐馆舍、弃堂帐、弃手足、迁神、圆寂、夭折、不幸等，口头语言有逝世、去世、下世、谢世、老了、去了、不在了、走了、没了等。盛死人的盒子，要叫棺材、板才、寿材、寿棺等，充分展示了对死亡的避讳心理。依次延伸，一些不吉利的词语也在避讳之列，特别是在节日期间（如春节），在一些特定的行业里。如渔业对一些词语的忌讳（忌讳“翻”），丧葬时把忌讳的词用吉利的词语代替，如“红白喜事”等。

其次，就是“敬畏死者”，一方面表现为祭祀的神圣化，无论是家庭内部的还是家族内部的，以及皇室的大规模祭祀，从积极的方面讲，都为使祭祀者体会到血缘相继的神圣性与家庭、家族生命的完整性，体会到先人对后人的关照，也由此体会到自己应该为了家庭、家族、皇帝而英勇献身。从消极的方面讲，是为了使死者保佑生者、惧怕死者带来的灾难，充分表现了中国人不相信死后世界，惧怕真正存在死后世界的矛盾心理，这是一种典型的实用主义心理。

另一方面，表现为丧葬文化的高度发达。“宁可信其有，不可信其无”的心理，“神道设教”的需要，导致中国文化非常重视丧葬礼节。这除了专制统治者“生而不平等与死而不平等”的需要外，在于中国人真的害怕死后真有灵魂存在，果真如此，则一定要把死人安顿好，不然，受到祖宗的侵扰，后果就严重了。这也是一种典型的

实用心理。时至今日，许多人对老人生前极不孝顺，老人死后，却要花一大笔钱来厚葬老人，其实用心理不是昭然若揭了吗？

与此相关的是对鬼神的敬畏，中国主流文化中，对鬼神的崇拜，完全不同于宗教式崇拜，也是一种实用主义。祭祀鬼神，不过是怕鬼神对自己不利或希望鬼神保佑自己，所以，对法力比较低的鬼神，则采取驱赶或消灭的办法，如民间非常兴盛的辟邪文化；对法力低但又不能完全得罪的鬼神，则采取半真半假的办法，如民间对灶王爷的糊弄（平时不烧香，农历腊月二十三在灶王爷嘴上糊点糖，以便上天言好事）茶行对茶神的待遇（发财后，上香，不能保佑发财，就用水烫茶神的嘴）对法力无边的鬼神，则千方百计加以讨好。

第二，“寿终正寝”与“苟且偷生”。中华民族是一个勤劳节俭的民族，人们生前的奢侈性要求并不多，但对死亡则有一个期盼：寿终正寝。“寿终”指能够活足自然给予的年限。由于社会发展的总体限制，古人认为，人生七十古来稀，超过六十即可，但不要遇到天灾人祸而导致减寿；“正寝”指死时“全身”，身体不要受到任何伤残；“安详”——就像熟睡一样，没有任何痛苦；“死后得其所”能够选择好风水，从而像生前一样，并争取早日转世。

对死亡的迷惑与惧怕，必然导致对生命的特殊依恋。不过这种对生命的过分依恋，既不同于西方式的“生命神圣”——生命乃上帝所赐，人人平等，个体应该尊重生命，充分追求生命的质量，也不同于日本式的“惜生崇死”——强烈追求瞬间的生命快乐（尤其是感官快乐），认真对待每一个瞬间，但如果确须赴死，则毫不犹豫——“武士道精神”。这不是一种主导的意识形态——官方极力倡导的，而是一种主流意识形态——在实际生活中起主导作用。由此必然导致中国传统终极价值观的两面性，表面上是“慷慨就义”（这是为了统治需要），实际上是“贪生怕死”、“好死不如赖活着”，“留得青山在，不怕没柴烧”，“君子报仇，十年不晚”等。

这种对生命的过分依恋，导致中国人在现实生活中，首先非常重视“肢体的保全”这也是“寿终正寝”的第一要义。这一方面是因为“身体发肤受之父母”，肢体不全即是不孝，所以中国人很少平等对待残疾人，也才有夏侯惇的“拔箭啖睛”。另一方面是因为怕死后不得安宁、转世再为残疾人。专制统治者正是看透了这种心理（还有用痛苦来折磨罪犯的想法），才发明了许多极其残忍的刑罚方法，目的是为了破坏中国人“全身而归”的理念，如“凌迟处死”（千刀万剐）、“腰斩弃市”、“炮烙之刑”、“车裂”（五马分尸）、“刖”、“宫刑”（司马迁受此奇耻大辱）等。

其次，反对自杀。据研究，自杀并非人类所特有，但中国传统终极价值观由于受“不朽”思想的影响，突出理性忠义，贬抑感性情感。所以，官方编的史书中，很少记载因感性原因（男女之情、厌世）而自杀者，更多记载的是政治性的自杀（亡国之君、殉君难者），“不受屈辱型”自杀（如田横）；士为知己者死（田横的五百壮士），还有为了某种承诺、原则而死者（古代的许多刺客）、忧国忧民、怀才不遇、不愿与世俗同流合污而选择死亡的（如屈原）。除此之外，还大量存在普通型自杀（不包括妇女的守节自杀，这也被主导文化大力提倡，本书后部分再讲）。这是主导与主流文化极力反对的，而中国人追求的是“尽天年”、“全寿”、“善终”，中途夭折，如自杀而亡，便属于“逆天年”。

（三）死亡的“终结性”与“死不瞑目”。

从自然的角度讲，既然人生乃自然之创造，死亡同样为自然而然之事，如同万物的生灭一样。那么人类个体的死亡就是一个彻底的终结，个体就不应该对死亡本身背上过多的包袱，尽管这种包袱在各种文化中都是以不同的形式存在的。基督教把人死后的问题交给上帝来处理，在末日审判中解决，由上帝来评判个体生前之善恶。佛教认为，个体生命此世之善恶既是前世之因，也是后世之果，只有彻悟，才能超越生死。基督教虽然强调“末日审判”，但在

上帝面前人人平等，个体用不着为生前的作为、自己的亲属、某种信念而“死不瞑目”因为生命本身就是非常个体化的存在而个体能否超越生死轮回，也完全取决于个体的自身修炼。它们都强调一种死亡的超越性与终结性，尽管这种超越性与终结性并不彻底，但它们的共同特点就是把死亡问题彻底交给了“彼岸世界”。中国文化则不同，从大的角度讲，在于能否“为天地立心、为生民立命、为万世开太平”（即立德、立言、立功）从小的角度讲，个体是家庭和家族的零件，如何生存与如何死亡，都绝不是纯粹的个人问题，而是整个家庭和家族的问题。个体的生命存在形式与死亡方式，都不是个体可以随便选择的，而主要是为了“祖宗的面子、家庭与家族的面子”。为了不让亲人痛苦，濒死老人不放心子女能否独立生活，将亡之中年人则深感自己没有完成人生任务，“上有老母，下有妻儿”，都是要把生前所加于个体身上的种种枷锁，在个体死后仍然悬系在他们身上。

在这种两难选择中，最痛苦的是古代的“君子”士大夫，《周易》所确立的终极价值观是一种入世的而非出世的价值观，这就使君子们处于矛盾之中：一方面，君子应该体悟天地之道，培养独立意志、树立社会责任感，用文化和人格良知来“载道”、“指点江山、激扬文字”；“穷则独善其身，达则兼济天下”；“天下有道则出，天下无道则乘桴浮于海”，而不应依附于任何权利，那么，君子的“清议”、“孤芳自赏”、“做隐士”——不合作主义，就顺理成章了；另一方面，“圣人崇拜”的阴影，专制的需要，经济上的依附性，使得君子的这种独立和出世愿望被彻底扼杀。屈原和陶渊明并不为统治者支持，“死而后已”与“忠君而死”才被提倡，所以从总体上讲，君子只能选择依附，也只能在“修齐治平”的框架内选择生死，或是“朝闻道，夕死可矣”，或是“慷慨赴君难”，真是“王师北定中原日，家祭无忘告乃翁”——“死不瞑目”。

这里我们可以真正明白中国传统文化的大秘密所在。由宇宙

“有情本体”推出“圣人崇拜”由“皇权至上”推出“不平等生死”从而在生与死、大与小（忠与孝）两个层面上彻底控制个体存在。作为精英和社会良知存在的君子被彻底捆绑在“忠义而死”的专制之柱上，其他大量个体可以不管所谓“忠义”之生死，不去也没有机会选择“慷慨就义”，但任何个体永远而且终生无法摆脱家庭、家族，所以任何个体必须按照家庭、家族的要求来选择生死方式，“不忠也不孝”者将会被彻底排除于主流社会之外，无法立足生存，这就使个体别无选择，只有按照专制的要求或生或死。也就是从终极价值观上控制个体。宗教通过“彼岸世界”来控制个体，中国文化则是从“此岸世界”来彻底控制个体。从“彼岸世界”的控制性中，还可以发展出现代民主与文明，而从“此岸世界”的控制性中，是永远发展不出现代民主与文明的。

二、《周易》对道教的影响

道教与《周易》确有着不解之缘。首先在于道教的理论基础道家思想可以追溯到《易经》，其中的阴阳思想、符号结构、卦爻辞，都对道家思想的形成起着启发和诱导的作用。而道教是在汉代产生的，以“道”为基本信仰，以羽化成仙为最高目标，并融合了中国传统文化许多方面内容的土生土长的中国式宗教。它与《周易》就更有着千丝万缕的关系。当你迈进道观时，首先映入眼帘的是用各种材料拼成的太极八卦图，香炉座底也绘有八卦图；庙以八卦为门，大殿外常见八卦亭，就连整个宫观布局，也以八卦原理兴建。道士所着八卦衣及宫观用具，常镌刻太极八卦以为标志。就连三清之一的太上老君，也放下了手中的扇子，拿起了太极图。道士驱鬼所用的八卦镜、符咒，依据《周易参同契》所设计的炼丹炉。太极八卦几乎成了道教的标志。不仅如此，在由汉《易》而向宋《易》的发展过程中的很多阶段，都有道教徒的参与。周敦颐的太极图、邵雍的先天学、刘牧的象数论，皆与后来被朱熹称为“教外别传”的道教易学渊

源颇深。后经朱熹等的提倡，太极图、先天学皆被吸收进官方易学中，一直影响到今天。

（一）太极的神化与道教诸神的易学光环。

任何宗教理论体系，都有关于宇宙起源的本体学说，只不过宗教把这种本体幻化成一种全能的主体。道教以道家学说作为其理论基础，必然把“玄”、“道”、“一”、“无”等作为宇宙的本原，把老子的“一生二、二生三、三生万物”的宇宙生成框架幻化成神创宇宙的过程。但是由于《周易》本身的“群经之首”的地位，《周易》宇宙观的丰富化与情感化（有情本体）道教为了抬高自己的地位，严密自己的理论体系，必然把“太极”、“乾坤”等概念纳入自己的思想中，形成本原学说：“道者混元，是生元气，元气成，然后有太极，太极则天地之父母，道之奥也。”（陶弘景《真诰》），道者“涵乾括坤，凡言道者，上至二仪，下逮万物，莫不由之。”（葛洪《抱朴子》），道生一，《易》变而为一，一者“形变之始也，天地有形之最大也，故曰一生二，人居乎其中，三才成也，故曰二生三。”（《道德真经解》）。宗教除了建立自己的宇宙生成论，关键的是要把这种理论神化，幻化出一个“全知全能”的创造者作为最高信仰的代表，以使信徒顶礼膜拜。道教也不例外，所以，道门中人不仅注重对理论的研究，更是全力以赴地去构建自己的信仰体系，并形成自己的特色。基督教与伊斯兰教都是一神教，道教属于多神教，而且道教的主旨在于通过修炼达到长生不老，修道不仅可以获得长生，同时有许多“神仙”作为榜样，历代的道教徒不遗余力地构建了一个庞大的神仙体系，并且虚构了一系列神化故事，在这其中，处处闪烁着易学的光环。

这个神化工作以邓奇的《道德真经》为突出代表：

道道，太极一圈出入动静也。太极图中有一神物，可重一斤十六零三百八十四铢，五千四十年又五千四十日后结成，形如鸡卵，色如丹砂，明如皎月，味胜甘露，先天地而生，后天地而成，天地得之而生万物，圣人得之而生万民，虽寂寥独立而

不改其变，虽周圆启行而不危其化，可以为天下之母。神乎！
故圣人字之曰道，强名曰大。

这段话可谓一个大杂烩 开天辟地的‘鸡卵说’、‘三统说’，《周易》的太极、三百八十四爻及“生生之谓易”理论，最后归结为老子的“道”。这已不是道家所讲的“道”，而是一种‘全知全能’的宇宙创造者。

接下来是建立庞大的神仙体系，而这个神仙体系与它的理论体系一样，反映出驳杂、兼收并蓄和随意编造的特点。神化传说中的人物、历史上的圣人英雄、现实中的祖师爷等，组成了一个庞大的、极其混乱的神仙队伍，后来经过历代道士的改造加工，逐渐形成了一个有着鲜明等级秩序的神仙队伍，而这些大大小小的神仙，无论从外形到名称内涵 到处闪烁着‘易’的光环。

先看‘教主’太上老君。既然道教中人从老子《道德经》中找到了信仰的核心概念——道，并以之作为道教的理论基石，老子被奉为教主就顺理成章。而为了抬高道教的地位，道士们又必须把教主老子神化，而这种神化过程 又处处闪烁着易学符号的光辉：“老君真形者，思之，姓李，名聃，字伯阳，身長九尺，黄色，鸟喙，隆鼻，秀眉长五寸，耳长七寸，额有三理上下彻，足有八卦，筹。”

这里所显示的数字都来源于《易经》。在此基础上，后代的道士以易学的变化观为理论基础，来描写太上老君的种种神变。《混元圣记》说：当周文王演《易》之初，“神光流入琼胎，瑞彩结成于金骨，不拆不副，诞弥于八十余龄”。太上老君投胎为人是周文王推演八卦时神奇的卦爻符号照射的结果，也就是说，太上老君在投胎为人时，已经天然地获得了易学符号的“遗传基因”。更进一步，“伏羲之时，老君下为师，号曰‘无化子’，一名‘郁化子’，教示伏羲推旧法，演阴阳，正八方，定八卦，作《元阳经》以教伏羲。”太上老君成了伏羲的老师。《老子化胡经》里面的《老君十六变词》以歌谣的形式叙说太上老君的神变，作品暗合易学八卦方位。

其次看三清。“三清”在道教中包含着两方面的含义：一是指道教最高天神所居住的境界，二是指道教中的三位天神。就境界而言，“三清”又叫做“三天”，即玉清、上清、太清。这三清是道教所构想的“三十六天”中仅次于大罗天的最高天界。居于玉清圣境的是元始天尊，在宫观“三清殿”中，元始天尊居中，手持混元宝珠；上清境中的灵宝天尊，居左，手捧如意；太清境中的道德天尊，居右，手执扇子。这不过是三才说和老子“一气化三清”的神化而已，并在此基础上，混编成了天地人的三才神仙结构。在天上的有所谓的天神，三清尊神、九天上帝、九天真王等，三清境下的“三十六天”也各有“天中之尊、天中之神、天中之魔、天中之灵”，天空中所存在的日月星辰等物体也一样配有神灵，加上他们的家属，队伍很庞大。与天界对应，地也有不同的层次，上有九天，下有九地。这九地又分四层，每一层都有一个“土皇”统治，共36位土皇。不仅如此，道教认为，地下还有地狱鬼府，是不能成仙的人的去处，其中也有管理地狱事物的形形色色的鬼神。再看地球，这既是一般人居住的地方，又是地仙活动的场所。通过各种修炼而成为地仙，在还没有成为天仙的时候，大多住在名山海岛中，这支队伍更为庞大，数以万计。这不过是《易经》三才观的神化而已。

最后，更为有趣的是，“八卦”符号也被赋予了人格神的含义。《太上老君中经》说：

八卦天神下游人间，宿卫太一，为八方使者，主八节日。上计较，定吉凶。乾神，字仲尼，号伏羲；坎神，字大曾子；艮神，字照光玉；震神，字小曾子；巽神，字大夏侯；离神，字文昌；坤神，字杨瞿，王号女娲；兑神，字一世。常以八节之日存念之，其神皆在腹中，令人延年。

经过后代的演化，更加细化，并有所变化：

乾第一鬼神，名兴文，能与人辟委，所出入处人常敬之，能报冤仇，事往来，为人除害，能却阴邪之事；坤第二鬼神，名兴

成 能取万年不死仙药 陆地孔中有鱼长一尺 咸能取得 与人
饵食 使得长生 寿万岁 震第三鬼神 名兴权 能令人富贵 奉
侯累代 攘诸谗谤 身无非咎 万事得意 常怀欢喜 种物倍收，
百恶尽止 所愿之事 无不从心 巽第四鬼神 名兴明 能令人
不习禹步 不服药 持此文三年自然通见鬼神 昭然了了 凡世
间诸鬼，树木水土山林门户井厕舍宅牛羊猪狗虫鸟狼虎一切
精怪，经书所录有姓名者 240 余种 皆尽见形状 不符符药 直
持此文 三年成真 坎第五鬼神 名兴儿 若有曲事妄加 若身
不实为诈 先能变换君主 转祸为富 高步独脱直至有险 若世
遭俭饥，又可使取饮食，米谷供应无穷；离第六鬼神，名兴叙，
能令术人作医巫，预知生死，若人家有疾病，了知差距死生之
证 可使取千里消息委屈之旨 令人耳目聪明 取金银财帛 置
于人家 艮第七鬼神 名兴进 令人宜田蚕倍收 又能取珍奇可
贵之物尽置家内，又能取食鱼肉立至，可使招女子千里之身，
随意即至；兑第八鬼神，名兴高，能令人夜行无畏，不逢劫盗，
辟二十七恶 驱役虎狼 走及奔马（《洞神八帝元变经》）

（二）贯通内外炼丹术的象数思维模式。

道教金丹学是以先秦禁方神药的追求以及外丹烧炼的经验为
先导的，同时又受到彭祖一类高寿者导引行气方法的启迪，但仅有
这些还远远不够，因为自东汉以来，道教的内外丹学，已经不仅仅
是作为一种经验存在，而是具备了坚实的理论基础，它大量借助卦
爻符号，贯彻了易学的象数思维模式。炼丹术是道教意图达到长
生不死、肉体成仙目的的主要手段，分内外丹两种。外丹是把丹砂
等化学物质放置在一个特制的炉子中，经过一定时间的高温烧制
最后形成的化合物，《抱朴子·金丹篇》：“夫金丹之为物 烧之愈久，
变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人
身体 故能令人不老不死。”也就是说 金丹的入火不消、入土不朽，
会使服丹之人像金丹一样长生不老。这是典型的唯象思维的结

果。方士们的长期炼丹并未找到一粒长生不死药，而且许多长期服食金丹者还导致药物中毒，炼丹士本人自己也相继死去，长生不老终成泡影。但这种活动对中国古代的化学、药理学、物理学等有一定的积极贡献。这不由得使我想到了佛的舍利子，它不过是佛祖或其他得道高僧尸体火化以后形成的结晶体，如果纯粹为了怀念佛祖而崇拜舍利子可以理解，但后代的佛教徒为了神化佛祖，则大肆宣称舍利子包含无限神能，这不仅违反科学原理，也违背了释祖本人的意愿。佛教从根本上讲是反对任何迷信的。

内丹则指修炼龙虎、铅汞、胎息、吐纳之术，“龙”指心液之原神，“虎”指肾间之动气，“铅”指肾中的真气，“汞”指心液中的元气。道教将人体看成是一个小宇宙，外丹术就是从大宇宙的物质中找出一些药物，吸取大宇宙的精华，来使人长生不老。而大小宇宙是完全对应的，外宇宙的物质必然在内宇宙（人体）上有对应的物质或气能的存在。在服食外丹的同时，必须对小宇宙中对应的物质进行修炼。而人体又类似于一个大火炉，体内的龙虎、铅汞为药物，精神为运用。经过一系列修炼过程，内外结合，修炼成仙。其中，精气神在体内凝结不散的融合物，就是“内丹”。这实际上就是前几年甚嚣尘上的所谓气功了。

金丹养生理论是道教金丹派形成的一个重要标志，其早期的代表作就是魏伯阳的《周易参同契》。在这部被后人称为“万古丹经王”、“丹经之祖”的炼丹经典里，魏伯阳全面吸收了秦汉以来的易学研究成果，第一次完整系统地把卦象符号系统引入金丹理论之中，并赋予新意，以暗示金丹修炼的操作程序。这种金丹理论，既不是单纯的炼丹方法的演示，也不是导引气功的翻版，而是将原有的外丹炼制与导引气功结合在一起，以易学的符号理论为基础，从而使炼丹术系统化、理论化。

顾名思义，《周易参同契》就是要借用《周易》象数理论来阐述炼丹术，伯阳作《参同契》、《五相类》凡三卷，其说似《周易》，其实假

借爻象以论作丹之意(葛洪《神仙传》);参杂也同通也契,合也谓与《周易》理通而义合也(朱熹);大易性情各如其度黄老用久较而可御炉火之事真有所据三道由一俱出径路(《周易参同契》)也就是说它已经把《周易》、黄老之学、炼丹术融为一体了。《周易参同契》的宗旨是把内外丹的原理统一起来,在讲外丹烧制方法的同时,也以法象的作用暗示内丹的修炼,“鼎器”、“药物”、“火候”是炼制外丹的三大要素魏伯阳不但把它们用在内丹修炼上,而且最重要的是用象数理论来加以完善,下面我们看一下这种改造。

鼎器。鼎器包括鼎与炉,是炼制外丹的基本工具。《周易参同契》是以乾、坤两卦表示鼎器按易学先天卦位乾为南、为天、为上坤为北、为地、为下这种定位法正好与炼丹鼎器的安置法完全符合:“乾坤谓鼎器也乾为上釜坤为下釜。金丹之道,《易》道也,《易》道以乾坤为父母丹道以乾坤为鼎炉。”(《周易参同契注》)从人体来讲头为天属乾腹为地属坤,一上一下即为鼎炉。通过精气神的修炼,最终结成内丹,从而延年益寿、长生不老。

药物。这是炼制金丹的主要化学药品,外丹炼制主要以铅汞为药物后来内丹沿用外丹的一些术语并加以改造。因此内丹所谓铅汞等药物,是指人体的先天生命元素,此等药品可以扶正祛邪、延年益寿;“上药三品神与气精”。三者之中精是基础,气为动力,神为主宰。《周易参同契》以“坎离”二卦代表药物将内外丹同一;“坎物月精离已日光,日月为易刚柔相当”。坎离震兑为“四正卦”代表东南西北、春夏秋冬坎离又代表日月。就外丹而言,坎离就是铅汞;就内丹而言,坎离就是一元之气的阴阳两个方面,也就是精气神。所以,魏伯阳认为,人体之成型,乃是阴阳相感、气布精流而成元始之际是为先成型之时是为后。为了归根还原,返老还童,就要调理药物,使坎卦中的阳爻回复到离卦中的阴爻位置让离卦变成纯阳的铅卦这就叫“后天返先天”“会乾

坤”。

火候。这是指炼丹过程中阴阳变化的数量界限。掌握“火候”至关重要。张伯丹《悟真篇》云：“谨后日辰，审查消息”，纵识朱砂与黑铅，不知火候也等闲，大多全借修持力，毫发差殊不作丹”。

《金丹大药》亦云：“药物易知，火候难准”，火者，药火也，候者，符后也，将者，符合也。圣人下工炼丹之初，须知铅汞”。《参同契》以坎离作为符号特征，又以月亮的晦朔弦望的运行规律来比喻，以月亮在三十天内运转的一定轨迹的“点”配以八卦方位，如用震、兑表示月亮由“上弦”而“望”，体现了阳的增长，用巽、艮表示月亮由“下弦”而“晦”，体现了阴的增长。阴阳变化是一个量变到质变的过程，内外丹的修炼也符合这一规律，所以炼丹必须掌握火候。

（三）符咒斋醮科仪文化的易学影响。

道教既然追求长生不老，就不仅要勤于修炼，更要重视对不利的事情的防范和化解，这样做不仅可以保证自身的修炼事半功倍，还可以吸引大量信徒加入道教，所以，法术就成了道教的一个非常重要的组成部分。客观地讲，道教开始在民间流行，主要依靠的是法术。东汉末年的张道陵的“天师道”，张鲁的“五斗米道”及黄巾起义，都是依靠法术来蒙骗百姓；清代的义和团也用所谓“刀枪不入”的法术欺骗教众，最后在列强的枪炮下，法术失灵，无数无辜百姓死于非命；当今的法轮功也是依靠此类手段来欺骗群众，并偷运佛教的概念来为自己装门面，混乱庞杂的道教要让大众信服，就必然要披上易学的外衣。

所谓“符咒”是符与咒的合称。“符”指的是用朱笔或墨笔所画的一种点线合用、字图兼备、且以屈曲笔画为主的神秘形象，道教徒声称它具备了驱使鬼神、治病祛灾等多项功能；“咒”指的是具有特殊音频效应的口诀，道教徒用此来延年益寿、祈福消灾或者招神驱鬼以达到自己的目的。“斋”指内外净身心；“醮”指用酒来祭祀鬼神，也是法术的一种。

符咒法术实际上是古代巫术文化的新形态，而巫术文化就是一种准宗教，但又不同于宗教，其核心是“相似形原理”，认为通过模拟某物之表现形式可以引起它物的显现和消失，也可以预知它物、它事的结果。而《易经》最初也属于巫术文化范围，古代“九巫”之一就是“巫易”，后来加以发展，形成唯象思维。道教也吸取了易学的这种唯象思维方式，符的形态尽管各种各样，但都具有“象”的特点。散形符是一种分解状态，可以看做单元组合，类似于阴阳爻；聚形符则是由多种符号组合。咒语虽然充满神奇的描述和神灵的名号，但实际上就是一种符号。如《大木朗神咒》：“乾精流辉玉池东，盟威圣者名青童，执火万里坎震宫，勇骑迅来发太蒙。”要招雷神，其咒语不仅对雷电有形象的描绘，而且直接使用了卦象名称。

在斋醮和科仪文化中，步罡掐诀法术更是深受易学的影响。这两种法术是道士做法时的两种主要身体动作形态。“禹步罡斗掌目之诀，为道之大要，法之元记也。纲者，乘于正气以御物；诀目者，立于神机而运化。”而所谓“三步九迹，成离坎卦”的禹步，是先在地球上用石灰画出北斗九星、八卦之数，步时先举左足踏离卦，右足踏坤卦，周行历尽八卦位置，并且念咒：“乾尊耀灵，坤顺内应，二仪交泰，要合利贞，配天享地，永无肃清”。至于掐诀和设坛，也都是以易学为基础的。

客观地讲，《周易》是道教的理论基础，没有《周易》的参入，道教就不可能正式发展起来，而佛教的情况大不一样，它与《周易》的关系，可以用“互摄互融”来概括，下面就探讨这一关系。

三、《周易》与佛教的互摄互融

佛教源于印度，与基督教和伊斯兰教并称为世界三大宗教。其创始人是释迦牟尼，基本教义是“苦、集、灭、道”四正谛，人生皆苦，有四苦、八苦、十二苦等；“苦海无边”，“苦”的根源，缘起于人的“无明”，“无明”引起“惑”，“业”积累多了，就导致人坠于六

道 永不超生 要“跳出三界、摆脱轮回”就必须彻底斩断一切“惑业”。而要达到这一目标 就必须按照“八正见”、“六精进”的方式修炼 最后进入“涅槃境界”摆脱轮回 永登极乐。如果简单概括就是“诸法无我 诸行无常 一切皆苦 涅槃寂静”。

从其自身的发展历史来看，印度佛教的发展大致可以分为四个阶段 原始佛教阶段 为释迦牟尼创教及其弟子传教阶段 部派佛教阶段 由于对教义、戒律理解的不同 佛教内部分裂为上座和大众两部 并从中演化出许多教团 后成为十八部或二十部 大乘佛教阶段 大乘佛教以普度众生荣登极乐为标榜 将只限于个人解脱的原始佛教和部派佛教贬称为“小乘佛教”后来又分为空宗的中观派和有宗的瑜伽行派 密教阶段 大乘佛教部分派别与婆罗门教混合阶段，直至佛教在印度消亡。

从公元六世纪佛教产生以来 开始向外传播 逐渐发展成为一种世界性的宗教。由于传播途径和教义的差异，形成三种主要佛教形态 从北线 先传入中国 后传入日本、朝鲜、越南 以大乘佛教为主 史称北传佛教 经南线 传入斯里兰卡、泰国、老挝等东南亚国家的 以小乘教义为主 史称南传佛教 中间传入西藏、内蒙、中亚 为北传佛教中的藏传佛教 俗称喇嘛教 经典属藏文系统。

西汉哀帝元年 佛教开始传入中国 从开始的大规模译经、全面介绍印度佛教各派理论，到最后的批判继承，在唐朝时达到顶峰 形成天台宗、律宗、净土宗、法相宗、华严宗、禅宗、密宗等许多教派 宋朝以后式微。

佛教是世界上所有宗教中最为特殊的一种宗教。尽管佛教一再强调“中观”反对任何事物的两极性 但无论从其教义还是历史、教派构成 都有着突出的矛盾性 是一个巨大的矛盾综合体 为了本书论述的方便，我做了一个简要的综合。

1. 理论化与实践化的矛盾。佛教产生之时，正是印度各种学说甚嚣尘上的时候 这些学说华而不实、哗众取宠、玩弄文字游戏，

搞得大家思想极其混乱 在实践方面却没有任何益处。所以 原始佛教由于最初确定的道德实践要求，一开始对纯理论性的思辨是坚决反对的，比如一个人中了箭，最紧迫的问题应该是治疗箭伤，至于箭的材料、中箭人的身世等 可姑且不论。后期的密宗也坚决反对任何抽象的理论说教 但随着部派佛教的产生 理论问题的争论越来越多 最后成为所有佛教派别中理论性最强、逻辑思维最发达、各种观点冲突最厉害的一种宗教，而许多观点也是华而不实、哗众取宠 令人眼花缭乱。

2.理性化与神秘化的矛盾。佛者 觉悟也 自觉、觉他、觉性圆满 即任何彻底明了“三法印”达到“涅槃寂静”的人 都可成佛 而佛性存在于万物之中（顽石点头）更不用说人类。所以 任何个体 只要按照佛经的要求 勤于修炼 或渐悟 或顿悟 都可称佛。佛祖释迦牟尼等大师们 既不是什么神仙 也不是高高在上的不可企及的圣人，而是众生平等，佛祖只是人生导师，先行一步而已。所以 释迦牟尼坚决反对任何形式的对他的神化、偶像崇拜 时至今日 南传佛教也反对神化佛祖。但随着大乘佛教的产生 佛终于被神化 并产生了为了神化需要的宗教 种种神迹应运而生。而密教正是大乘佛教与婆罗门教的结合 以高度组织化的咒术、礼仪为特征 反对理性 强调神秘的修炼 成为大乘瑜伽繁琐理性的一种反拨 最后发展到左道迷信 最终导致佛教在印度的灭亡。

3.自我化与大众化的矛盾。小乘佛教主张“自觉自得”、“自我解脱”通过修炼三学——戒、定、慧和八正道——正见、正志、正语、正业、正命、正精进、正念、正定 修成阿罗汉果 大乘佛教则主张“自觉觉他”、“自利利他”、“普度众生”、“为己任 我不下地狱 谁下地狱”、“兼济天下”兼修六精进 可以渐悟或顿悟成佛。

4.入世与出世的矛盾。小乘佛教主张只有通过出家过禁欲生活 才能证得佛果 因此 修炼之人应该“无君”、“无父”、“无妻”、“无子”、“无情”彻底斩断一切尘缘 所以才有初期的《比丘不拜君

王论》的出现；大乘佛教则主张在世俗生活中求得解脱，特别是禅宗更是强调“生活即佛”，要自强不息，通过精进，积极地参入世俗生活。因此，佛教徒就应该“忠孝节义”，就有所谓“孝僧”、“十三棍僧救唐王”的故事，杜撰经书，帮助武则天登位一类事情发生。

5.戒律与反戒律的矛盾。任何宗教修行都需要特定的戒律来保证修行的正常进行，佛教也规定了许多戒律，因此有“苦行僧”的说法。但是，大乘佛教则强调“青青斑竹，无非般若；郁郁黄花，皆为菩提”。禅宗以为“酒肉穿肠过，佛祖心中坐”，而日本的僧人可以娶妻生子。密宗则发展到极端，“菩提心为因，大悲为种子，方便为究竟”，什么“欢喜佛”、“双修无上瑜伽”，一切都行。密宗的末端，则更加迷信、淫秽不堪，甚至发展到对鬼神、生殖器的崇拜，以“五露”（尿、屎、骨髓、男精、女阴）“五肉”（狗、牛、马、象、人肉）为供奉，用马克思的话说：“既是和尚的宗教，又是舞女的宗教”。

正是因为佛教存在着巨大的矛盾，才为它在中国的发展提供了广阔的空间。与道教不同，没有《周易》的参入，就没有道教的发展；而佛教具备缜密的思维、严密的逻辑、丰富的想象、众多的教派，它的产生和《周易》毫无关系。从纯理论上讲，没有《周易》，佛教在中国同样可以存在和发展。但是，问题在于，佛教从一开始进入中国，就面临一个如何中国化的问题，它必须解决如何与中国本土文化相容的问题。在佛教传入中国以前，中国本身就与印度一样，属于五大文明古国，有着原创性的文化，而且在明朝以前，中国一直走在世界前列，具备强烈的文化优越感，一直以“天朝”自居，要取得这样的文化的认同，极不容易。另外，佛教的理论体系、思想内容要让中国民众接受，就必须顺应中国原有文化的思维方式与内容，最少也应该戴上中国文化的理论帽子，特别是古代的知识分子，没有他们的接受，佛教的中国化就不可能，而他们又非常熟知中国传统经典，因此，佛教就必须从中国文化的传统经典中寻找理论切合点。而《周易》既是“群经之首”、“三玄之观”，又是中国传统

经典中理论性最强、逻辑最严密、思维最发达的经典，只有首先向《周易》靠拢，戴上这顶红帽子，才有可能慢慢取得合法地位。

同时，一种外来文化要在一个全新的文化中占有一席之地，必然要对与它同类的文化构成威胁，而受到威胁的文化，必然采取行动加以反击。道教即是如此。在佛教进入中国以前，道教一直是中国文化中占统治地位的宗教，佛教的进入势必威胁到道教的主导地位。道教必然采取两种方式加以反击：或者攻击佛教的漏洞（这样做很不容易，因为道教的理论体系不如佛教的坚固），或者编造瞎话，把佛祖说成是老子的化身（《老子化胡经》即是），或者把佛教的理论硬说成是道教理论的一部分。而中国人最初接受佛教，也是把它当成道教的同类。这样表面上使佛教的中国化变得容易，实际上却容易把佛教变成道教的附庸。这是佛教所不愿意看到的，所以选择《周易》可以很好地解决这个问题。

还有最为重要的一点是，中国是世界上专制程度最强、时间最长、影响最广泛的国家，专制的首要目标是愚民，要愚民就必须统一思想。所以从汉武帝时候起，就确立了“罢黜百家，独尊儒术”的统治方针。为了统治的需要，统治阶级绝不可能让佛教占据主导地位，更不可能容忍佛教的“无君无父”、“绝对出世”、“三武灭佛”，即与此有关。统治阶级之所以在一定范围内允许佛教的发展，只不过是出于“神道设教”的需要，而佛教要取得合法地位，则必须在戴红帽子的同时，改造原有的部分思想。而《周易》是最高的范本，用《周易》的思想来解释佛教的理论，既有理论上的相容性，也有最高的权威性。道教是用《周易》来建构自己的理论框架，而佛教主要是用《周易》来阐释一些理论，以便于中国人更好地接受其思想。从理论本身来讲，二者的主要思想和结构完全不一样，宗旨更是有天壤之别，但二者都有全面深刻的宇宙观、社会观、人生观。在许多问题的看法上，又具有共性，所以二者是一种“互摄互融”的关系。从专制需要来看，以《周易》为代表的儒家思想的统治地位永远不

可能动摇——中国文化是以“人世”为主、“出世”为辅的体系（这是专制统治的思想根基），佛教不可能居于第一位。作为宗教，道教在深度性和广度性上都远逊于佛教，但道教土生土长，其地位只能勉强排在佛教前面，由此形成了“儒、道、释”的排列顺序。只有从上述观点出发，才能全面准确地理解《周易》和佛教的关系。

中国传统文化在世界思想史上具有独特的存在形态及价值评判结构，它以一种“经典体系”的方式，建构成一个结构宏大壮丽、内涵严谨细致的思想体系，这个思想体系就成为中国文化的价值取向的依据。这个体系的形成过程，是通过春秋战国时期的“百花齐放、百家争鸣”再加上秦汉时期的历史自然淘汰、重组，加上一些大知识分子的批判总结，最重要的是统治阶级的钦定而形成的。司马迁曾经指出：

天下一致而百虑，同归而殊途。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不名耳。是六家同归于正，但所从之道殊途，所学所行，或能使人明察而行，或不能耳。

班固则将诸子百家概括为九流：“皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方。合其要归，亦‘六经’之支于流裔”；“九家之说，蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之于义，敬之于合，相反而相成也。”（《汉书·艺文志》）

具体讲，“凡六艺一百零三家，三千一百二十篇”；“六艺之文，《乐》以和身，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以名礼，阴者著见，故无训也；《书》以广德，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道（仁、义、礼、智、信）相须而备，而《易》为之原”。因此，这个体系是以《周易》为主体的经典体系，即六经或后代的十三经、四书五经为核心，并以此作为评价原则，把其他诸子百家学说纳入统一的思想结构中。到汉武帝时，经董仲舒的提议，最后确

立了“罢黜百家、独尊儒术”的思想统治原则。这里的“罢黜百家”并不是禁止其他学说的流行，而是要确立一个统一的原则、基本的评价标准，以符合专制统治的需要。不过，从历史看，明朝以前，中国的专制还没有达到登峰造极的地步，至汉唐盛世，中国还走在世界前列。加上《周易》本身的“兼容并包”的思想气概，此时形成的思想体系，还是一种有限无边的结构，这就为佛教的进入提供了一个相对理想的文化空间。

佛教在中国文化中的生存与发展，大致可以划分成三个阶段：隋唐以前的介绍、立足、相容；隋唐时期，中国化佛教的全面形成；宋朝以后，佛归于儒，失去了原有的辉煌。在所有这些阶段，《周易》无疑起了根本性的原则作用。我认为，《周易》的作用主要表现在为中国人提供了一种思维模式、认知结构，使各个层次的中国人都能以自己的方式接受佛教，只不过接受的内容、程度、范围各不相同而已。所以，我们有必要探讨一下《周易》与佛教的理论相容性与相异性，而这些正是《周易》影响佛教的主要内容。与此同时，佛教理论也深深影响了中国人对《周易》的理解，宋明理学正是以《周易》为基础，吸收了佛教的许多内容和方法而形成的。

（一）宇宙观的异同。

任何深刻全面的理论体系都有其宇宙观，有关于宇宙本体的思想，佛教也不例外。小乘佛教时期，由于只关注于人生问题，所以极少涉及宇宙观。到了部派佛教、大乘佛教时期，开始全面探讨宇宙问题，因为，没有宇宙观，人生观的探讨就没有深度。从理论本质上讲，佛教是彻底的唯心主义：“万法唯识”、“三界唯心”、“一念三千”、“色即是空”宇宙万有从本质上看都是缘起而成，因此是空。但从现象世界来看，“色复异空”，万有是存在的。那么，这个“不空”的宇宙究竟具备怎样的结构呢？

首先看一下佛教的空间观。佛教认为，宇宙在空间上是无限的，是由无数的世界构成的。宇宙就是由无数“大千世界”构成的无

限空间。那么，何谓“大千世界”？以须弥山为中心，以铁围山为外围，同一日月所照的四方天下为一“小世界”（相当于一个太阳系），一千个“小世界”为一“小千世界”（相当于一个银河系），一千个“小千世界”为一“中千世界”，一千个“中千世界”为一“大千世界”。而“大千世界”又有大、中、小三种，故又称“三千大千世界”（相当于一座星云，即宇宙由奇点爆炸后形成的宇宙），而西方极乐世界与地球的距离为十亿佛土（一个佛土相当于一座星云）。

这一个“三千大千世界”为一“佛土”，人类所在的世界，也称“娑婆世界”，其义为“杂会”、“堪忍”，是六道众生杂处的世界。佛祖释迦牟尼教化的世界，为“有情的世界”，大致可分为欲界、色界、无色界。在此之上，有佛教倡导的最高境界，佛国净土。

再看一下佛教的时间观。佛教认为，宇宙在时间上也是无限的，是既有消长又无始无终的。世界消长一周期，经历“成、住、坏、空”四期（也称四劫），大约一小劫为一千六百年，一中劫为三亿两千万年，一大劫为十二亿八千万年。佛教的时间观是将世界的生灭周期拉得很长，从而超越人的想象，也就使现实的时间显得极其短，“观古今于须臾”。

从变化观来看，从早期的“诸法无我、诸行无常”到后期禅宗的“无念为宗、无相为体、无住为本”，都强调一种“变”，也就是说，在现象世界（或有情世界），一切存在都是无常的，都有一个生、住、异、灭的过程。《无常经》指出：“未曾有一事不被无常吞”，生命本身就在六道中轮回，“苦海无边”。但是，“阿赖耶识”、“真如佛性”却是不变的，只要修炼成佛，就可以摆脱轮回和无常，达到“常、乐、我、净”，跳出三界外，进入“极乐世界”。

《周易》的时空观与佛教的大同小异，它也认为宇宙是在一个大的时空尺度内无限扩展和循环。但是，《周易》认为，除了“道”不变外，一切都处在变化之中；而佛教却设计了一个永远不变的“极乐世界”，这就是它的唯心主义的必然结果。更为重要的是，《周

易》的“本体”虽然是一种“有情本体”，但其本质却是一种物质性存在。佛教的宇宙观，必然演绎出一种出世、遁世观（众生皆苦）、众生平等观（佛性平等、轮回平等、成佛平等），一种禁欲观（欲导致无明）、超越世俗观（无君无父），而《周易》是“为君子谋”，即为统治阶级经邦济世、出谋划策之书，必然是一种讲究等级差别、道德观念和修养的入世文化。

这种根本性差异的存在，使得佛教必须在一些根本问题上向《周易》投降。这是佛教在中国生存的先决条件，也是佛教最终被儒家思想同化的根本所在。

（二）方法论上的异同。

佛教的方法论多姿多彩，其中占主导地位的是大乘有宗的“双管齐下、不断否定”的“中观”方法，“了无分别”的“不二法门”，“无住为本”、“无滞无执”的“活法”，而“中观”方法影响最大。

中义。佛教的“中观”法，以否定“边见”、“不落二边”为特征。“边见”指偏执一方，以此为绝对真理的片面之见；“不落二边”即不执著矛盾任何一方、不走极端的思维方法。

空义。中观之道既有不落二边、行乎中道的中义，也具有否定中义，或者说对折中之义的执著的“空义”。《周易》的“中庸”思想是一种“辩证的否定”，否定的否定之后得到的是肯定；“中观”之道是为了求得大乘的“毕竟空”而设的，它以不断否定为特征，“中观”方法不断否定最后得到的不是肯定什么，而是无所肯定、无所否定，“无得亦无至”，但中观方法又不是否定主义，而是相对主义，“无可无不可”，“双遣”、“双非”。

三关、二谛、八不、三十六对。三关指初关、重关、牢关。“初关”破世俗有而说空，又称“空关”；“重关”破出世空而说有，又称“有关”；“牢关”破有又破空，又称“中观”。“二谛”即“俗谛”、“真谛”，“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”。用禅宗的公案就是，由见山是山、见水是水，到见山不是山、见水不是

水 最后依然见山是山 见水是水。所谓“八不”即“不生亦不灭、不常亦不断、不一亦不异、不来亦不出”。“三十六对”是 外景与无情对 五 天对地、日对月、明对暗、阴对阳、水对火 法相与语言对 十二 语对法、有对无、有色对无色、有相对无相、有漏对无漏、色对空、动对静、清对浊、凡对圣、僧对俗、老对少、大对小 自性与起用对 十九 长对短、邪对正、痴对慧、愚对智、乱对定、慈对毒、戒对非、直对曲、实对虚、险对平、烦恼对菩提、常对无常、悲对害、喜对嗔、舍对吝、进对退、生对灭、法身对色身、化身对报身。

从本质上讲，佛教双遣双非、不落一边的中观方法，与《周易》的中庸之道是不同的，但它的不走极端、不落一边、相互否定、相互包含的辩证精神却有相似之处，正是这种相通性，构成了佛教在中国文化中传播的基础。

现观、般若禅定。佛教的认识对象是“道”，“道”的特点是虚无，要体认道体的虚无，主体必须取消常有的感性认识和理性认识，而代之以无知无欲的“般若”之智，才能达到“顿悟”的境界。这与《周易》的“感悟”理论有相似之处。

神道设教与成佛。“神道设教”是《周易》的重要思想，其目的有二：为“君权神授”提供理论根基，为“愚民”提供神秘威慑力量，这就为佛教的传入，打开了方便之门。

（三）佛教传入初期与儒道的冲突。

由于理论体系上的根本差异，加上社会实践规范要求的完全不同，佛教传入初期所遇到的阻力和困难是多方面的，除了社会传统的习惯势力对外来思想的抵制外，主要遭到了道教和儒家思想的反对，这种冲突表现为两方面：理论体系差异所导致的纯理论之争，在意识形态中所处的地位之争。

佛教自汉朝开始传入中国（永平求法），并不为中国人所接受，为了自身的生存，它曾依附于方士道术以流行于社会，但那时的方士道术并不等同于道教，“黄老”也不是道教。而且，道教与道家思

想完全不同，道家思想与佛教很少冲突，而道教与佛教的冲突极为激烈，这是因为初期的道教不过是一些迷信法术的大杂烩，没有什么理论体系，它对道家的沿袭，主要是竖一杆大旗，这样一种粗俗低级的宗教如何能抵挡得住逻辑性最强、理论体系最严密的佛教的冲击？为了自身的生存需要，道教努力从中国原有文化中吸取理论营养（如上文分析的对《周易》的继承与改造）同时也偷偷抄袭并改造佛经（佛教传入之前，道教还没有真正意义上的经典）以提高自己的理论水平；为了意识形态地位之争，佛道两教开始了长期的所谓“斗法”。

第一次是所谓“焚经斗法”。佛教徒编造了一个神话：汉明帝永平十四年，即佛教来华后四年，一群道士联名指控尊佛是“弃本追末，求救西域，所事乃是胡神，所说不参华夏”，请求与佛教徒进行一次方术比赛，用火烧法检验经典真伪。火烧的结果，道教经典化为灰烬，道士们相顾失色，有的自愧而死；而佛教经典一本也没烧到，佛舍利更光明直上天空，当场便有许多人（包括道教徒）加入佛教。

第二次是所谓“孰先孰后”之争。佛道两教经常争论老子与释迦牟尼孰先孰后、谁为老师、谁为学生，这次是由道教徒首先发难的。西晋王浮的《老子化胡经》编造了一个故事：旧传老子过函谷关西行，但后来究竟到何处成为一个历史之谜。王浮借此认定，老子西行到了印度，在那里创建了佛教，并收释迦牟尼为徒，把佛经中关于释迦牟尼的神话全部安在老子身上。佛教徒也不甘示弱，梁武帝在他的《舍事道法诏》中公开宣称：周公、孔子、老子都是释迦牟尼的徒弟；《正诬论》一书则宣称“老子即佛弟子也”，《清净法行经》则谓佛遣三弟子来华教化，儒童菩萨即孔子，光净菩萨即颜渊，摩诃迦叶即老子。

第三次是所谓“夏夷关系”。“夏夷之防”历来是中国文化的大问题，但在清朝以前，中国一直走在世界前列，以“天朝”自居，并不

惧怕外来文化的进入，但夏夷问题也一直是知识分子关注的问题。从某种程度上讲，道教的建立本来就有反对外来宗教的历史意义，但由于理论上的粗俗性，根本无法与佛教抗衡，所以只有在这个问题上大做文章。南朝道士顾欢在《夷夏论》中指出：“中夏之性不可效西戎之法”“舍华事夷，义将安取？”认为佛教“入国而破国”“入家而破家”“人身而破身”他还从许多世俗方面攻击佛教。

佛教与儒家的冲突不同于道教，佛教徒从不敢公开反对儒家思想，因为儒家思想是专制的理论基础，但佛教理论从本质上讲是异于儒家思想的，特别是佛教对纲常伦理的否定，对社会风俗的冲击，必然在佛教传入初期形成对立。而儒道的冲突主要是由儒家方面首先挑起，也是从两方面来攻击佛教：坚持儒家的道统说 捍卫儒家的主导地位 如韩愈《谏迎佛骨论》反对佛教的“无君无父”等思想，维护传统纲常礼教。这两方面结合在一起，形成了历史上著名的“三武之难”。

第一次是北魏太武帝发动和主持的一次毁佛运动。太武帝的祖父和父亲都信佛，但太武帝却极力反对佛教，这并不是因为佛教的层次低，而是因为太武帝要推行汉化政策，必须去掉身上的所有“胡影”所以他必然“尊道抑佛”这样才能显示其汉化的彻底性；再加上道士寇谦之的暗中煽动，又适逢西北少数民族起义，在镇压过程中，从寺庙中搜出大批武器，以此为借口，下令“除伪定真”，“所有图象胡经皆击破焚烧 沙门无少长悉坑之”给正在发展中的北方佛教以沉重打击。

第二次是北周武帝发动的一次经过长期准备的灭佛运动。北周时期 由于道士的鼓动 武帝召集百官、儒生、道士、和尚数千人举行辩论大会 讨论儒道佛的先后次序问题 最后确定“儒、道、佛”的次序。这一结果遭到了佛教徒的极力反对，武帝只好下令同时禁止佛、道两教 和尚、道士一律还俗 实际上是废佛而不废道 把北周境内所有佛像经卷全都销毁，四万多座寺庙赠给王公做宅地，

将近三百万和尚、尼姑还俗。这次反佛 规模大 决心大“，但令百姓得乐 朕亦不辞下地狱”。

以上两次毁佛运动都与道教徒的暗中策动有关，道教取得了暂时的胜利 但时隔不久 佛教又把道教打下去了 例如 北魏太武帝灭佛后 是文成帝的大兴佛教 著名的云冈石窟即是其结果 北周武帝灭佛后是隋文帝的大兴佛教。

第三次是唐武宗的毁佛运动 亦称“会昌法难”。这一次发难已不是道教徒的事 唐朝初期虽然崇奉道教 但后经武则天的大力提倡 佛教占了上风。因此 这次冲突主要是世俗地主与僧侣地主之间的冲突 后经黄巢农民起义 只剩中国化的佛教——禅宗占主导地位，而佛教的理论再也没有发展。

（四）佛教理论向以《周易》为主的儒家文化的表面认同、靠拢、改造、同化。

中国佛教的发生、发展是从佛经的译传开始的 但任何翻译都不可能完全按照字面来译 必然会加入翻译者的思想 而翻译者的思想又必然受所处文化背景的影响。也就是说 中国传统文化 尤其是以《周易》为代表的儒家文化 一开始就有巨大的潜在影响 对于选择什么、接受什么、传播什么 从来就不是随意被动的 而是有意而主动的。例如 鸠摩罗什译经特别注重般若经类 而这正与当时兴盛的以《周易》为代表的三玄的发展有关 昙无讖译《涅槃经》、《大集经》就加入了许多中国世俗文化 还有玄奘对唯识论的糅糅 等等。

还有很重要的一点 中译佛经只重“义理”不种文法 千百年来 基本上没有关于研究梵文文法的书 这就使得佛经的翻译具有很大的主观随意性。

另外 历代皇权对佛教经典地位的直接干涉。例如，《占察经》在唐代道宣的《内典录》中尚被列入《译伪经录》 后由于武则天的干预 在《大周刊定众经目录》中 已被作为经典而列入了《大乘单

译经目》由“伪经”而变成“译经”。唐玄宗首次命令将中国专著入佛藏（变成经典）还有部分“疑伪经”（即中国人自己撰写的冒称经典的佛书），很多后来变成了佛教的经典。

佛经的翻译如此，而为了解释佛教就必须从有“源头活水”之称的《周易》中寻找二者的结合点，以达到与中国本土文化的协调。从现存的文献来看，最早的尝试始于三国时的僧人康僧会。那时，他在吴国传教，吴主孙皓不信佛法，质问他：“佛教所明，善恶报应，何者是也？”康僧会答：“《易》称‘积善遇庆’，虽儒家之格言，即佛家之明训。故行恶则有地狱之苦，修善则有天宫永乐。”他用佛教的因果报应观点与《易经》的善恶有报思想结合起来，为佛教与易学的沟通开了先河。此后，东晋僧人慧远也融合佛、易，为佛教在中国的发展寻找理论基础。

南北朝时期，佛教徒就开始用《周易》来解释佛教教义。如梁武帝，他既通晓佛典，又精于儒集，他的许多解易著作就反映出易、佛糅合的状态。唐代佛教兴盛，佛学家继续以易学理论来解释其教义。如密宗的《原人论》以汉易的理论来解释佛教的理论。华严宗大来解释华严宗的教义云：“如日出东方，无物不照；春阳发萌，无物不生。以根本智差别智无别体用，生万行故，是故子为佛位，丑为信位，寅为十住，卯为十行，辰为十回向，巳为十地，午为等觉，未为晦明入俗，申酉戌亥，等所化故。易卦坎为君，离为臣，震为上相，酉为上将，东为青龙，西为白虎，前为朱雀，后为玄武。是故如来治坎而发明，普贤为智相，主万行，观音为大悲之首，治凶虎，为上将。”《华严经合论》。而法藏在《起信论义记》中，则巧妙地运用了《周易》的“太极生两仪”等演化原理，阐明了生灭门是与阿赖耶识一致的佛学理论。

直接用《周易》理论来解释佛理的是禅宗五叶之一的曹洞宗。唐朝中期的著名禅师希迁受《周易参同契》的影响，也著《参同契》，以坎、离二卦来解释佛教的“明暗”之理，而其再传之徒昙晟，在其

著作《宝镜三昧歌》中用象数理论创立了著名的“十六字偈”：“重离六爻，便正回互，叠而为三，变尽成五。”

以上做法，还只是一种权宜之计，到中国化佛教产生时，佛易的关系发生了重大变化。而创立天台宗的智顗，便为中国化佛教的鼻祖。他对一系列重大问题做出过回答，易佛关系问题也是必须回答的重要问题：“《易》判八卦 阴阳吉凶 此约有明玄；《老子》虚融 此约无明玄；《庄子》自然 约有无明玄。”（《摩诃止观》）就是说，《周易》是从“有”的角度说明“玄”道，《老子》是从“无”的角度，《庄子》从“有无”双兼的角度，而佛教是从般若析空、真如佛性的角度说明“玄”道，而“一切世间外道经书，皆是佛说。世法即佛法，何以故？束于十善，即是五戒，深知五常、五行义，亦似五戒。仁慈赡养，不害予他，即不杀戒；义让推廉，抽己惠彼，即不盗戒；礼制规矩，结发成亲，即不淫褻；智鉴明利，所为秉直，即不饮酒戒；信契实录，诚节不欺，是不妄语戒。周孔立此五常，为世间药法，救治人病”。

总之，智顗认为，《周易》是通过有的角度来认识和达到真理的，其达到真理的方法是通过具体的、有形、现实的事物，开辟通往终极价值的道路，但是与出世大法——佛教相比，毕竟佛法更为高远，而《周易》等儒家思想只不过是“十地”中的一个阶段。这种观点就从理论上为佛教向《周易》为代表的儒家思想的靠拢，并用儒家思想来改造佛教的一些基本教义提供了根本说明。

这些修改主要表现在纲常礼教方面。佛教乃出世宗教，要修成佛，必须抛弃一切世间纲常伦理，“无君”、“无父”、“无情”，释迦牟尼的出家与创立佛教，正是走的这样一条道路。而佛教为了吸引民众，又极力强调“众生平等”，所以它必然反对“君为臣纲”，因为正是佛教首倡“沙门不敬王者”，一点礼貌都不讲，如何“忠”？东晋时期，士大夫们激烈反对佛教，其中最重要的一点就是“佛教徒是否要向君主行跪拜礼”，最后名僧慧远作《沙门不敬王者论》，提

出“常以道法之与名教 如来之与周孔 发致虽殊 潜相影响”认为“不敬王者”正是所以“敬王者”因为抬高了僧徒们的地位 就可以使他们在人民中发挥更大的作用；“助王化于治道”何必要在是否跪拜这些小问题上斤斤计较呢？

在孝道问题上，佛教则不得不做了重大修改。佛教初来中国时，僧徒们生怕剃发、出家等行为引起不孝的责难，曾用种种手法来弥补这一漏洞。比如，他们竭力宣扬释迦牟尼为父亲的出殡抬棺材的故事，宣扬佛弟子（目莲）把母亲从苦难的地狱中救出来的故事 在最早的《四十二章经》里就强调“凡人事天地鬼神 不如孝其二亲二亲最神也”。还有《孝子经》简直就等于儒家的《孝经》。《孝子经》里讲 犯“五逆罪”是要坠五间地狱的，“五逆”的头两条即是杀父与杀母；金仙氏《佛之道》盖本于孝敬而后积以重德 归于空无（柳宗元）。

至于“夫为妻纲”佛教在本质上是歧视妇女的 妙色王为了修成佛道，竟然让夜叉吃掉自己的妻子。其他如“舍身饲虎”精神可以与儒家的“杀身成仁”等同起来。

宋代以后，佛教的发展出现了重大转折，它不再是以宗派教理思想结构为标志的“宗派佛教”的形式存在和发展，而是转化为一种以平和醇厚的、在更普遍的意义上以民俗利益为标志的“人本佛教、大众佛教”的形式存在了 佛教不再是外来文化 真正成了中国文化的有机组成部分。明末四大高僧之一的智旭的《周易禅解》，实际上已经将佛教的基本世界观纳入了《周易》为代表的本土文化中 将易学与佛学完全等同 所谓“易佛不二”、“佛性即乾道”。这就使原本极为系统、理论性很强、逻辑非常严密的、以出世为本质的佛教，一方面与以《周易》为代表的儒家思想完全同化；另一方面 在民间流传、接纳的过程中 原来的教理、教义被全部肢解、改造，形成了与原有佛教完全不同的民俗文化和民俗信仰，最终确立了“人间佛教”——从出世彻底转向了入世。

佛教的这种历史命运 正是因为以《周易》为代表的中国文化有极其强大的同化力，连佛教这样精致的思想体系也避免不了被同化 另一方面 作为异质文化 佛教只有这样才能真正融入中国文化 也才能真正生存下来 无论是南传佛教还是藏传佛教 都是同类命运。而本土的佛教 印度佛教 却最终灭亡 败于印度教 说明了高深的理论并不为大众所接受。中国佛教最终的“大众化”，正是其高明之处，而佛教在世界其他地方从兴盛到被其他宗教赶出——最典型的是佛教在印度尼西亚和阿富汗等国被伊斯兰教驱逐 更说明了所谓出世 最终是要失败的。

第九章 《周易》对中国传统文化 教育思想的影响

“十年树木、百年树人”，任何社会、国家、民族要想生存和发展，都必须具备一套完整的教育理论、方法、培养队伍与体系，从而按照理想的价值观、人才观来教育自己的人民，培养出合格的人才，使自己能够更好地前进。而元典无疑起着根本性作用，这在世界各大文明中是一样的，从世界历史的发展看，教育经过了从被动到主动、从贵族到平民、从灌输到自学、从培养单一素质到培养全面素质等的发展过程。教育理念的差异，导致了文明的不同走向。

各大文明从一开始就非常重视教育，古希腊时期已开设了学校，而苏格拉底被判死刑的罪名就是教育不当，这从反面证明了古希腊对教育的重视。中国是世界上五大文明中唯一延续到今天的文明，这其中当然有着各种原因，但是“大一统”观念的根深蒂固（而这正是教育的结果）无疑起着重要的作用。与此同时，中国又是世界上专制时间最长、程度最深、范围最广的国家，而专制有两大基础：小农经济、愚民教育。中国文化对教育的重视程度在各大文明中是独一无二的，所谓“天、地、君、亲、师”、“师道尊严”，孔子则被奉为“大成至圣先师”、“文成王”、“素王”——以教师 and 思想者的身份而获此殊荣的，普天之下，只有孔子一人。

作为“群经之首”的《周易》，含有丰富的教育思想，自乃题中应有之义，我曾反复强调，无论是中国文化的大传统还是小传统，都是以《周易》为根基的，只不过《易传》对大传统的影响更大些，《易

经》对小传统的影响更大些。《周易》作为传统文化的“源头活水”，不仅提供了“真理的百科全书”，而且提出了一整套完整的教育理念，奠定了中国教育文化的基础。本章中，我将重点探讨《周易》的有关教育对象、目的、内容、方法以及师道观、人才观、考试观等，全面分析其对中国传统文化的正负影响，以便加深对中国传统文化的真实理解。

一、教育的目的、目标与对象

从广义看，动物也存在教育现象，某些高等动物还有部分自觉教育，但这种教育在本质上仍处于本能阶段，属于生物性的方面。人类自从离开动物界进入社会以来，自然性越来越低，社会性则越来越强。随着社会的发展、知识的日积月累，每一个体为了更好地生存与发展，必须主动或被动学习前人总结的各种知识。但问题似乎不这样简单，教育从根本上讲，是一种知识的传播，而知识的可能性问题实际上就是教育的可能性问题。

从宏观宇宙的角度看，宇宙是无限的，那么，人类能否认识这一无限宇宙？可知论认为，人类的每一点知识的增加，都是一种绝对的存在，知识总量的增加也是绝对的，人类可以通过对有限宇宙的认识，逐渐接近对无限宇宙的认识。不可知论认为，从微观世界来看，人类对每一具体存在的认识都不可能达到百分之百；从宏观世界的角度看，有限认识与无限宇宙之比永远为零，也就是说，世界从根本上是不可知的。从根本上讲，人类不是通过知识来认识宇宙，而是通过“悟”来感知世界。我们通常所说的知识是没有用的，而且是有害的；“为学日益，为道日损”（老子）；“人生有涯而知无涯，以有涯随无涯，殆已”（庄子）。王弼云：

害之大也，莫大于用其明矣！夫在知则人与之讼，在力则人与之争。是以圣人之于天下，歛歛焉，心无所主也；为天下浑心焉，意无所适莫也。无所察焉，百姓何避；无所求焉，百姓

何应。无避无应，则莫不用其情矣。

这就是所谓“圣人皆孩之”的状态。社会是一个大染缸；“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”。人们如果学得了知识，就会导致天下大乱，而“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”。所有这些都是因为人们有无穷的欲望，再加上各种教育途径对各种知识的传播，更加重了人们的争斗，所以就要“绝圣弃知，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”。即号召人们回到结绳而治的原始状态去，从根本上反对教育。

初期的佛教并不完全反对教育，要不然释祖何以终生苦口婆心地劝化苍生？但佛教所讲的教育与一般意义上的教育完全不同，它追求一种所谓的大智慧，与道教相同，号召人们回到真如本性。禅宗则进一步指出，一切佛教理论不过是一种“遮诠”，乃不得已而为之，要真正成佛，必须靠顿悟。所谓“教外别传，不立文字，直指人心，见性成佛”，最终是反对所谓的教育，六祖惠能的成功，说明了世俗教育的无用，而且在悟道方面是有害的。总而言之，道家与佛教都从根本上否定了教育的可能性。

持可知论的人必然强调教育的重要性，因为人的知识无非来自于传授与自悟。随着知识的飞速发展，个体必然越来越需要接受更多的教育。《周易》属于“为学日益”的派别，强调创造，追求文明，鼓励人们在不断认识和改造客观世界的过程中实现自己的价值。所以，它提出君子人格与圣人人格。在这些方面，它与其他理论有很多共性。

不同的是，《周易》提出了一种大教育观，即系统教育观。它包含一般性自然知识、社会知识的教育，同时包含人性教育、宇宙大道的顿悟教育。《易传》正是从“有情本体”出发，强调自然与人性的善性与生生性，而只有通过教育才能使个体保持善性，真正做到“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。

先天而天弗违 后天而奉天时”。也就是说 通过教育 个体达到与宇宙的契合 就必然符合专制的需要 因为在《易传》看来 专制制度本身正是宇宙的合理产物。

概括地讲，《易传》认为 教育是非常重要的 没有合理的教育，宇宙秩序、社会秩序都无法正常运转。那么，教育的对象是谁？

《周易》从总体上是强调“学而知之” 因此必然要求人人都接受教育，但是因为个体基础与社会地位的不同，应该把教育的对象分为三类：一般百姓（被统治者）、君子、圣人。

因为“三才之道”，百姓日用而不知” 所以对百姓的教育 应以初级的伦理、政治教育为主，使他们明白维护统治的必要性，然后附之以“神道”教育，使他们惧于各种威严，做专制统治的顺民。这就是愚民教育。对于君子，则完全不同，依照《易传》的基本观点 君子属于统治阶级的中间力量 而《周易》本身就是一部“为君子谋不为小人谋”的著作，所以，它的重点是放在教育君子如何修身、齐家、治国、平天下 如何使专制长治久安。《易传》云：

《易》有圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将以有为也，将有所行也 问焉而以言 其受命如响 无有远近幽深 遂知来物。

是故君子所居而安者《易》之序也 所乐而玩者爻之辞也，

是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。

用现代语言来讲，《周易》是一部“宇宙百科全书” 君子受教育的基本内容都来源于此，从宇宙的演化规律到社会的发展规律，从自然到人类，只有对君子进行全面的、系统的教育，才能使他们真正担当起治国、平天下的重任，保证国家的长治久安。

圣人则有所不同，《易传》不承认“生而知之” 强调“学而知之”，所以圣人也是需要学习的，但圣人的学习不同于君子。君子知识的获得，主要是通过正常的教育而来，也就是说，通过老师的传授、通过对《周易》的学习和领悟 形成全面的知识 当然还有实

践知识)圣人则是通过“仰观俯察、远取诸物、近取诸身”的实践过程而顿悟,从而获得有关宇宙、社会、人类发展规律的知识,并以此为经典来教育君子。所以,从严格的意义上讲,圣人不属于被教育者。

总而言之,《易传》的教育目标,是培养领悟三才之道、通晓治国安邦之术的君子,通过灌输培养因畏惧各种神威而愿做顺民的被统治者。

二、学校设置、教育理念与主要内容

学校的产生,是随着社会生产力的发展而逐步形成的。经济的发展,使得一部分人有可能脱离生产,专门从事教育,而国家机器的产生,也迫切需要教育机关培养官吏和知识分子;文字的产生、文明的积累,更使人类有了更为便利的学习工具和更丰富的学习内容,于是,学校产生了。

夏朝已有学校的传说。孟子讲:“夏曰校。”其他文献又说有“庠”、“序”这类学校的设置。商朝时期,设立学校的条件已很成熟,有了较为成熟的文字和学习的工具。孟子曰:“殷曰庠。”有的古籍称为“序”。夏朝时,“庠”与“序”是分开的,一是养老,一是习射,但此时合一,有的地方设“庠”,有的地方设“序”。学生主要是学习关于祭祀、军事、乐舞和文字等知识技能,目的在于进行礼乐教育,在于“明君臣之义”、“明长幼之序”。

西周的学校分为国学和乡学两种,国学又分小学和大学两个阶段。大学乃天子所设,叫做“辟雍”。这种辟雍是从商朝继承下来的,设在西郊。辟雍有水,天子可以泛舟。为了表示关心农业,天子每年都在辟雍举行大籍、大射。教师和贵族子弟都参加宫射,这也是一种教育活动。除了辟雍以外,各诸侯国也可以设置大学,叫做泮宫。这些大学都是贵族子弟入学之所。当时政教不分,明堂大祭成为政教的重要场所。辟雍也是明堂,是尊师、养老、教胄、献

俘、郊射的地方。

周代学校的主要学习内容就是所谓“六艺”——礼、乐、射、御、书、数，其对象是贵族子弟，目的是为了培养统治阶级的后继人才，一般被统治者是没有权利和资格来到学校学习的。《周礼》“乡有庠、州有序、党有校、闾有塾”的记载，说明了乡学是存在的。这种乡学与贵族子弟的学校是完全不同的，目的绝不是为了传授知识，而是为了奴化被统治者，或者说是一种变相的监管，否则难以解释春秋郑国的子产不毁乡校会招来强大的反对。当时的知识都为统治者所垄断，即后世的所谓“学在官府”，官学的教师也就是政府的官吏，民间不可能有学术，私学也不可能产生。这种“学在官府”的垄断局面到春秋时期才被打破，“天子失官，学在四夷”。而孔子首倡“有教无类”，使私学真正产生。

《周易》中没有专门关于学校的论述，但它正是以这个时代为背景的，只有从这个大前提出发，才有可能真正理解《易传》的教育思想。而且，《周易》的教育思想是一种大教育观、系统教育观，它绝不是仅仅为了传授特定的知识、培养特定的技能，而是以培养人的综合素质为目标，只不过这种综合素质的主要内容与基点不同于现代。现代教育是为了培养具备完全独立性、自主性、开放性、知识性的人才，《易传》的最终目的、教育理念是为了培养符合专制统治需要的人才、奴才，它必然把政治素质放在首位，而把道德素质的培养放在第二位，知识技能的掌握则放在最后的地位。但《易传》的高明之处在于，它没有赤裸裸的专制宣传，而是通过宇宙的“有情本体”的演化，产生所谓“尊卑有序”的社会与人类，从而巧妙地篡改了《易经》的平等观，把专制变成了“天经地义”、“宇宙之道”。与此同时，《易传》又把自己定为囊括所有真理、放之四海而皆准、万古不变的经典，是一切受教育者的最高范本，那么它所提出的教育观就是不变的真理。下面我们研究一下《易传》的教育内容与思想。

1. 政治伦理教育。《周易》一书把对学生综合素质的培养转化为人格的培养，指出君子应该把积极接受教育和自觉教育结合起来。培养综合素质，造就高尚人格，为此，《周易》提出了许多具体的要求和办法，本书的前部分我已做过充分论述。这部分的重点在于培养符合专制需要的人才，这种影响是非常深远的。身为圣人的孔子，虽然竭力强调“立志、弘道”，但最终还要“畏天命、畏大人、畏圣人之言”；“君君臣臣、父父子子”也正是为了从根本上确立专制的理论基础，号召“威武不能屈、贫贱不能移、富贵不能淫”的孟子，强调“民贵、君轻、社稷次之”，仍然被暴君朱元璋从圣庙将其牌位扔掉。古今中外，所有专制，都要求自己的教育必须为统治服务，而坚决反对任何民主性、批判性、平等性人才的培养，区别只在于有的直接，有的间接。

2. 智能教育。所谓智能教育，也就是传授知识、培养技能的教育。《易传》非常重视智力教育，认为君子必须具备丰富的知识，才能够胜任治国安邦的重任，圣人与一般君子的最大区别并不在于道德修养的差异，而在于智慧的差异。圣人可以参天地之化育，“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎”。一般君子则达不到这种境界，所以就必须认真学习各方面知识，也就是上面所提到的“六艺”。与此同时，《易传》还非常重视方法论的教育，“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁，唯变所适”，只有充分掌握了正确的方法，才能“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。更为重要的是，《易传》还强调实践教育的重要性，号召君子要像圣人一样参悟实践。所以，《易传》的伟大之处在于，它反对纯粹培养书呆子型的人才，而要求培养文武双全的复合型人才。这种教育思想在中国封建社会初、中期，还起到过正面的作用，到了后期，由于对政治和伦理的绝对要求，这种思想被抛弃。

3. 乐教。《周易》本身没有明确提出“乐教”这一概念，但后代

儒家学者却从《易传》的有关思想出发，阐述了全面的乐教思想。如《礼记·乐记》云：

天尊地卑 君臣定矣 卑高已陈 贵贱位矣 动静有常 小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。地气上升，天气下降，阴阳相磨 天地相荡 鼓之以雷霆 奋之以风雨 动之以四时 暖之以日月，而百化兴焉，如此则乐者天地之和也。

大乐与天地同和，大礼与天地同节。

乐有天作，礼以地制。

明于天地然后能兴礼乐。

乐者敦和，率神而从天；礼者别矣，居鬼而从地。故圣人作乐以配天，制礼以配地。

先王之制礼乐也，将以教民平好恶而归人道之正也。人生而静 天之性也 感于物而动 性之欲也。物至知知 然后好恶形焉 好恶无节于内 知诱于外 不能反躬 天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物者，灭天理而穷人欲。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之心。是故先王制礼乐，人为之节。礼节民心，乐和民声。

乐的精神在和，礼的精神在序。具备和与序为仁义，而礼乐的教育最能使人具备和与序，这是治国所必需的。

《孝经》认为：“移风易俗 莫善于乐 安上治民 莫善于礼。”礼乐的最大作用不在个人修养，而在教化。正与教比较，基本在教；礼乐比较 基本在乐。《礼记·乐记》有云：

是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。

是故志微焦杀之音作而民思忧，繁文简节之音作而民康乐，粗厉猛起之音作而民刚毅，廉直庄诚之音作而民肃敬，顺成和动之音作而民慈爱，流辟滂滥之音作而民淫乱。

礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所一同民心而出治道也。

在西方思想中 灵与肉、理智与情欲、日神精神与酒神精神 自古以来就成为争论的焦点，二元化的思维模式使得这两方面变成了天使与魔鬼，而《周易》为代表的思想却是要求达到中和。孔子要教化鲁 第一件大事就是“正乐”因为“乐至则无争”这属于孔子所讲的“道之以德”的范畴 所以要“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿动”。

这种观点似是而非，把音乐当成如此重要的存在，有点小题大做，因为音乐从本质上讲只不过是一种感官享受，正如审美一样，美与不美，虽然有客观的基础，但从最终来看，主要是一种主观感受，是一种非常个体化的行为，音乐欣赏与审美的差异，虽然也会在一定程度上影响个体的行为，但与个体的深层价值观有着本质的不同，绝不会有如此大的影响。孔子所提出的“非礼勿听”使中国传统教育中的音乐教育，最终变成了政治的附属物，君子可以“闻韶乐而三月不知肉味”但却不能听“靡靡之音”更不能狂放。人类所具有的原始本能与冲动 那种“放浪形骸”的“酒神精神”都在这文质彬彬的专制框架内被彻底奴化。没有了原始的冲动，就没有了后天的创造性，就丧失了反抗性，这正是统治阶级所希望的。这样做导致了两方面的后果，一种情况是奴才培养好了，但人才却没有了，当国家处于危难时，人人争做缩头乌龟；另一种情况是，长久的压抑必然导致更巨大的反抗，而且在限制大部分人的同时，相伴的却是统治集团的穷奢极欲。文明国家虽然也有许多严肃音乐（而且其档次比专制的更高），却从不限制个体的音乐欣赏，而且正是因为这种多元化的差异，释放了不同个体的本能与创造性。

4. 刑教。“初六 发蒙 利用刑人 用说桎梏 以往吝。”在《易传》看来 仅仅依靠文明的手段 是不可能长治久安的 对于那些冥

顽不灵的反抗者，必须采取强硬的手段。与法家的严刑峻法不同的是，它强调德治为先，刑治为辅。要“明罚敕法”，就是要将如何为犯法、如何量罪定性，让民众知道，这就必须对民众进行教育，这就是刑教。

刑教的目的有两方面：一是让民众事先知晓，从而尽量避免冤狱，减少民众的怨恨之心，从正面以表面的公正来换取民众的拥戴。《易传》的高明之处在于，它把统治阶级制定的刑法变成一种天意，摆脱了法家的赤裸裸；一是为了威慑民众，让民众因为害怕严刑峻法而不敢以身试法，并冠之以“道德”的外衣，即使因犯法被处极刑也不怀恨，还要感激统治阶级的刑罚。对此，《周礼》中有明确的论述：

正月之吉，始和，布治于邦国都鄙，乃悬治象之法于象位，使万民观治象，挟日而敛之。

州长，各掌其州之教，治政令之法。正月之吉，各属其州之民而读法，以考其德行道义而劝之，以纠其恶而戒制之，若以岁时祭祀州社，则属其民而读法。

閭胥，各掌其閭之政令，凡春秋之祭祀时，聚众庶，既比，则读法。

我们要注意，《易传》所倡导的“德主刑辅”的思想，并没有那么温文尔雅，“刑教”的目的也绝不是让被统治者来立法、监督执法，而是要通过“天”的旗帜，使法律变成一种“天意”，使被统治者从灵魂深处产生敬畏。在此基础上，再通过严刑峻法来威慑被统治者。一般读者会有一种误解，认为只有法家才强调严刑峻法，而儒家是以礼为主。实际情况并非如此。儒家的德治在很大程度上是一种装潢，荀子的“隆礼重法”说明了儒家并不反对严刑峻法，只不过反对法家的赤裸裸，千方百计地为儒家披上一层诱人的面纱。汉宣帝在批评儿子的“纯用儒术”的无知时指出：“汉家自有天下以来，本以霸王道杂之，奈何纯用儒术。”只要认真研究一下中国古代的

法律就会发现 汉朝‘罢黜百家、独尊儒术’以后历代制定的法律条文的残酷性 比法家占统治地位的秦朝有过之而无不及：“司刑 掌五刑之法 以丽万民之罪。墨罪五百、劓罪五百、宫罪五百、刖罪五百、杀罪五百”；掌戮 掌斩杀贼盗而搏之 凡杀其亲者 焚之 杀王之亲者 辜之 凡杀人者 弃诸市 肆之三日 刑盗于市（《周礼》），《周礼》中的刑罚如此残酷 竟有墨、劓、宫、刖之类的肉刑 何来人道 而够得上这样刑罚的罪名 居然有五百之多 同样是处死 花样繁多（如磔刑、车裂、腰斩、大辟）时隔千年 读来还令人感到毛骨悚然。刑法 是一种镇压 是一种无情的威慑力量 素来标榜仁义的儒家 在动用法律方面 何来心慈手软 说到底 就是为了维护统治阶级的利益。

5. 神道设教。前面我们已经谈过，《周易》是一种大教育观，重点在于政治教育，也就是教化，而教化的重点不是为了提高被统治者的文化素质，而是为了从根本上控制被统治者。这种教化分浅层次与深层次两种：浅层次教化包括政治教育、道德教育，深层次教化即神道设教，包括占卜教育与祭祀教育，“观而不荐 有孚喭若 下观而化也 而四时不忒 圣人以神道设教 而天下服矣”。

先看一下祭祀教育。提到祭祀问题，就不能不涉及宗教问题，本书的前面我已谈过《周易》与宗教的关系。从历史的角度看，《周易》产生的时代中国还没有任何系统的宗教思想 而且，《周易》所主导的中国传统文化精神 本质上是反对宗教的 代商而立的周朝统治者 扛的大旗不是天命 而是“德”。问题在于 没有天命的支持 其统治的合法性何来 以“德”为旗帜 被统治者以此为旗号来犯上作乱怎么办 所以 周统治者不得不重新扛起了“天命”的大旗。但是 周统治者又不想让宗教占统治地位 于是《周易》就提出了“神道设教”的思想。

那么，中国文化中为什么缺乏西方式的宗教？从文化地理学

的角度讲，中华民族是世界上一切古老民族中，唯一生长于温带而非长于热带的民族，中国文化不是发源于肥沃的长江和珠江流域，而是起源于比较贫瘠的黄河平原，原始生存条件相对比较艰苦。人们需要终日辛劳才能生存，加上原始生产力水平的低下，使得中国古代的先祖没有充足的时间来联想。像埃及和印度那样宏大的宗教组织和哲理，以及由宗教所引发的丰富的神话文学，与中国文化无缘。中国原始的宗教，主要是与人事有关的神灵崇拜及巫术占卜之类。这样以来，中国的先民很早就接受了“人”的观念，中华民族成为第一个生在地上的民族。古代中国人的思想眼光也从未超越现实的地上生活，去梦想什么未来的天国。商朝以前，中国并没有与政权并存的教权，如埃及的僧侣、犹太的祭祀、印度的婆罗门，在中国历史上还从未发现与之相等的宗教权力集团。中国古代的君主是君而兼师的，他以政治领袖而兼教务，其心思当然偏重在人事。中国宗教始终不能发展到唯一的绝对的大神观念。在宗教上的统一天国尚未成熟之前，政治上的统一帝国已经建立起来了，因此，宗教的统治便永远不能再出现了。商民族或许是古代唯一崇拜大神的民族，墨子——商人的后代，也致力于建立一个同一大神，但这种努力永远不可能成功，因为代商而立的周王朝已彻底否定了“一神”存在的可能性。问题是，如果彻底抛弃了所有神灵，就会在一定程度上危及专制统治，于是统治者便想出了“祭祀”这一法宝。

首先从字义上看，“祭”字在甲骨文有几种不同的写法，其共同特点是天神至上、祖先神为辅，人向神跪拜祈祷，这是“祭”的最初含义；另一共同点就是都表明了祭祀的本质——人神之间的意识交流。其次，祭祀必须虔诚、规范、有序。据《礼记·祭义》所载，古人认为，祭祀的作用和意义表现在五个方面：慎终追远，使子孙不忘本；增强“根”的意识；沟通鬼神，让人们产生敬畏天地与祖先的心理；开发物资，利用财货；建立物质生活保障；树立道义，加强权

威 让被统治者不敢犯上作乱 让统治者加强修养 从而对老百姓施以教化 倡导谦和礼让 消除争夺 建立一个和平安定的社会秩序。

祭祀的神灵分为三类 昊天大神、地神、祖先神。不过 初期的祭祀极为混乱“及少皞之衰也 九黎乱德 民神杂糅 不可方物 夫人作享 家为巫史 民匮于祀而不知其福 进享无度 民神同位 民渎齐盟 无有威严”(《国语·鲁语》)这种混乱的局面必然严重影响统治的稳固 于是 帝颡顼出来治理混乱的局面 结束了人神不分的历史。他规定少昊氏的大巫师重为南正“司天以属神”只有帝颡顼与重才能管天上之事 传达群神的旨意 其他巫、覡不得妄传大神的旨意 又命令“火正黎司地以属民”让黎专管地上的群巫 让他们为百姓治病 不得过问天上之事。此为著名的“绝地天通”即是将祭祀制度化、规范化 从而成为国家的最大礼仪“天地者 生之本也 先祖者 类之本也 君师者 治之本也。礼上事天 下事地 尊先祖而隆君师 是礼之三本也”(《史记》)所谓祭祀制度，就是祭祀神灵、祖先的各种典章制度 而将这种制度定型并且流传后世的是周朝。

在《周易》看来 宇宙的本体是一“有情本体”其“生生不息”的功能导致了自然界与人类的产生，人类既然来自于宇宙，就应该尊重自然，于是中国的先民开始了“祭祀天地”。同时，每一个体都是世代相传的结果，尊重祖先“天经地义”，祭祖活动很早就开始了。祭天配祖成为周人礼制的重要内容，天神不仅具有道德属性，还有无限能量来监视地上的人们能否遵守这些天条；而周天子又是圣人（圣人可以彻地通天），是天神在人间的全权代表，对天子的不尊敬就是对天神的不敬，这是大逆不道的。但是，周人的高明之处在于，它没有像殷人那样赤裸裸的依靠神灵，而是通过把天神道德化，自己也披上道德的外衣，威慑迷惑被统治者。这是中国特色的宗教的根本目的，因此，周人

把祭礼列为五礼(祭礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼)之首；“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫急于祭。”；“夫祀，国之大节也，节，政之所成也，故慎制祀，以为国典。”(《国语》)

要真正达到用神灵威慑被统治者的目的，统治者必须表面非常虔诚，并尽力抬高祭祀的地位，让被统治者在言传身教中逐步驯化，这是道德说教达不到的。《观》卦对此做了详细的要求，这也是为什么彻底唯物的《周易》要保留一条神灵的尾巴的原因。

不过祭祀的等级化，还需要一个重要的前提：外在的强制力以及祭祀者的神灵光环。所谓外在的强制力，是通过特定的法律使祭祀的等级制合法化，惩治一切敢于冒犯这种制度的人。这种威慑力只是一种外在的东西，统治的最高境界就是让被统治者心悦诚服地接受统治，这就需要给统治者戴上一层神秘的面纱，于是，中国历史上的伟大人物都无一例外地被安上了神灵的光环。其基本手段就是神化其出身时的异禀和异相，如初期的“天命玄鸟，降而生商”乃先民图腾制度的遗留。后期的神化纯粹就是一种欺骗，它不但通过民谣、谶语等民间化的形式加以传播，还把这种鬼话写进官方修订的正史——《二十五史》通过正常的教育流布天下。现在看来，这种教育纯粹是一种闹剧，但这种神化教育还是愚昧了中华民族几千年，对于稳定专制统治起了重大的作用。

再看一下占卜教育。“易本卜筮之书”对君子进行占卜教育非常合理。从《易经》的产生本身来看，也是先民为了探讨宇宙的各种秘密才创立的，是远古人神交流方式的新变种。因为远古的人神交流杂乱不一，除了通过祭祀来获得天神的信息并求得保佑外，还可以通过占卜来获得信息，而其获得信息的具体方式又千差万别，而且个体在获得这些信息的时候是平等的。这种局面必然要威胁专制统治，所以，颛顼帝才要“绝地天通”，切断一般个体与

神灵的直接交流，把祭祀权收归国有。对于占卜也是如此，本来人人可以自由占卜，以此获得天意，但如此以来，天的威慑力何存？为了专制的需要，可以采取两种方法：一是将占卜权利收归国有，由国家专门任命的大巫师来进行占卜活动，占卜之术及其理论与专制王朝的命运息息相关，顺从卜筮就是顺从天意，占卜是治国大法之一，占卜的权力必须收归国有。二是将卜辞加以修改，客观地讲，《易经》中的最初的卦爻辞并没有掺杂多少道德与统治说教，后来的《易传》不但把原有的内容加以修改，而且增加了许多解说，把一部纯粹的占卜之书变成了道德与政治说教之书。如果说早期的《易经》是先民对宇宙规律的真正探索，有着无限的科学价值，后期通过《易传》的改造，其科学性荡然无存，反而成了专制统治的理论基础。这个问题可以从另一方面得到反证：在中国历史上，祭祀制度一直成为国家的根本制度，历朝历代的统治者从来没有抛弃祭祀制度，反而通过各种方法进一步加强，而占卜的地位则发生了根本的变化，从帝王之师到流落民间、沦落江湖，从天上跌到了地上，这是为什么？这恰恰是因为《易经》所倡导的平等（人与天的直接沟通）是专制统治者不能全力控制的，不如放到民间，而且其内容已被改造，被统治者即使通过占卜来获得信息，也脱离不了统治者的思想框架，而且可以以此来迷惑被统治者，不然，为什么不把祭祀权放归民间？君子也好，百姓也好，要占卜就必须“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”，一切都在《易传》的控制范围之内。在这种背景下，对个体进行占卜教育，可以使个体心悦诚服地接受专制统治，因为个体通过占卜所获得的指导自己行为的信息，已经在不知不觉中被彻底改造，所有的信息都必然是维护专制统治的。荀子曾经讲过“善为易者不占”，过去的学者一直以为这是荀子反对占卜，其实不然，这正是因为荀子彻底悟透了这一点。任何一次占卜的最终结果，只能是在一定范围内的结果，都是统治阶级所默认的。比如《革》卦，本义是赞美革命（《易经》的原始含义），

但在《易传》的改造下 变成了一种改良。简单讲，一切符合统治阶级利益的行为，都是吉利的；一切违背统治阶级意志的思想行为，都是不吉利的。这样以来，统治阶级不但不会反对《周易》的传播（这也是秦始皇为何不烧此书的根本原因）而且把《周易》奉为群经之首“天”已成为统治阶级的“天”；“天的意志”就是统治阶级的意志，这是何等高明的灵魂控制手段！

佛教思想深刻，但本质上是厌世的，所以只能作为统治的辅助手段，而不能占主导地位。伊斯兰教的控制力最大，政从属于教，这与中国文化格格不入；基督教与西方政权屡次冲突，最终也不得不调和——传统基督教也是切断个体与上帝的直接交流，这也是专制所需要的，只不过这种神灵控制很容易招致被统治者的强烈反对，如路德的宗教改革，就是确立了每一个体与上帝的直接沟通的权利，而这也是西方民主产生的非常重要的思想根源。中国文化的专制渊源是最深的，以《易传》为基础的专制文化不可能允许任何民主的思想的生存，其高明之处在于，一方面彻底切断被统治者与天的直接沟通——在祭祀天地祖宗等问题上，坚持非常严格的等级制度；另一方面，又让被统治者可以通过占卜直接研究天的意志（只不过这个天的意志已经被彻底改造过），倡导一种表面的平等，以更有利于维护专制统治。

6. 舆论控制教育。任何形式的专制要正常运行，都必须采取硬的和软的两手。硬的手段即采取暴力、武力等强制手段让被统治者不敢越雷池一步，但这样只能做到“民免而无耻”，要真正做到“有耻且格”就必须通过道德教育、神道教育，让被统治者不愿意越雷池一步；这样做还不够，还必须控制舆论，对于一切不利于维护统治者形象、不利于维护专制统治的信息彻底封杀，坚持舆论的正确导向，大力树立统治者的正面形象，使被统治者不知道还有其他的统治形式，如此以来，专制统治就会固若金汤。而这一思想也是来源于《易传》：“言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言

行 君子之所以动天地也 可不慎乎 子曰 乱之所生也 则言语以为阶。君不密则失臣 臣不密则失身 凡事不密则害成 是以君子慎密而不出也。’要保持机密 就必须控制舆论 韩非子曾多次强调 君主必须要让臣子和平民不知道自己的任何真实情况 要‘天威难测’。

孔子曾经讲过“民可使由之 不可使知之” 小人不可“乘君子之器” 不在其位 不谋其政”。一方面说明了要控制舆论 使被统治者处于信息封闭状态；另一方面明确反对被统治者参政、议政。我们首先看一下统治阶级内部的情况。中国历代的专制程度不完全一样 明朝以后 专制达到最高的程度 而在此之前却各有不同。专制皇帝为了更好地维护专制统治，也适当地在统治阶级内部设置一些言论适当自由的制度和监管皇帝的制度 如议郎、言官。议郎作为官职 自秦代开始设置 汉朝也有议郎 职责是“备顾问应对” 属光禄寺管理 当时的光禄寺负责宫廷宿卫和侍从之事 类似于后代的办公厅，议郎大多属于顾问或机要秘书一类。这样的议郎不但不能由庶民任意选拔 也不是任何人可以担任的 皇帝往往挑选“贤良方正”之士担任 基本上属于皇帝个人认可的文人。谏官和言官的职责是批评朝政 唐代的这种官员叫做拾遗 大约是取拾遗补缺、弥补过失的意思。按规定 拾遗对重要事项可以直接在皇帝面前讨论 小事可以给皇帝写报告 但只有建议权 没有监察权 一切事物还是由皇帝裁决。所以 地位很低 是从八品 相当于今天的科长。李白、杜甫都曾经担任过这种无权的闲散差事。比较而言 谏官、言官以批评朝政和官吏为职责 稍微接近现代议员的作用 但他们同样是朝廷命官 是奉皇帝之命行事。谏官和言官的本职工作是为皇帝监督文武百官 使皇帝可以耳聪目明、高枕无忧 当然 有的谏官和言官过于执著“从道不从君” 誓死直谏 但这只是极个别情况。

与官相对 中国古代曾有“议民”的传说 但没有任何证据。政

治只能是“肉食者谋之”，防民之口“甚于防川”。早在春秋时期，管子就禁止“身无职事”的平民随便议论朝政。读书人以在野身份议政，虽然在中国古代早已成为传统，但从来没有形成官方认可的制度。对专制统治者而言，一方面需要老百姓尽忠报国，就必须允许人们关心国家大事，以便“安危疑而捍强敌”；一方面又担心人们借机发泄不满，影响安定团结的大好局面。所以，国家危机时，提倡尽忠报国，叫做“国有大事，谋及庶人”；天下太平了，又禁止妄议朝政，叫做“天下有道，庶人不议”。而从总体讲，皇帝认为还是不议的好，所以，东汉的清议最终被彻底镇压，“莫谈国事”成为口头禅。

在进行教育控制的同时，统治者实行严格的舆论监督，厉王弭谤虽然导致政权的更替，但后代的皇帝还是认为“防民之口”更为重要。武则天这位中国唯一的女皇，首次把告密制度推向顶峰；朱元璋则在大力实行文字狱的同时，设置东厂和西厂等特务机关，全面控制人们的思想和言论。清政府有过之而无不及，终于形成了“万马齐喑究可哀”的局面。

三、教育方法

《周易》中的蒙卦是专门讲教育方法问题的：“蒙亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。”；“蒙，山下有险，险而止，蒙。蒙亨，以亨行，时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初筮告，再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。”；“童蒙之吉，顺以巽也”。

蒙，蒙昧、幼稚之意，因为有蒙昧，所以才需要教育。但是，受教育者必须是自愿的、主动的，老师与学生之间的关系应该是“志应”而不是强制。这一思想非常高明，从积极的角度看，受教育者只有积极主动，才有可能真正学好，强制学习只能适得其反；从专制的角度看，维护统治的最好方法就是让被统治者积极主动、甘心

情愿地接受统治，这样才能长治久安。孔子反复强调要通过教育使被统治者“有耻且格”，就是为了使专制思想和制度深入被统治者灵魂深处，让他们觉得专制制度是世界上最完美的制度，即使对某个专制者不满，起而推翻之，也要继续采取专制制度。这也是中国历史上为什么朝代更替如此剧烈，而专制制度不但没有受到削弱、反而变本加厉的重要原因。西方历史上的专制之所以短命，就是因为他们的专制没有通过教育深入人心。《周易》的高明之处在于，它知道接受教育是人的天性，所以极力反对强制教育，这样人们才愿意接受《周易》的教育思想和内容，从而把“天不变，道亦不变”，“专制统治天经地义”的思想融入被统治者的灵魂深处。当然，今天，我们不可能继续专制，纯粹从学习知识的角度来研究这一思想，还是很有借鉴意义的。

1. 启发式教育方法。“初筮告，再三渎，渎则不告”，这里是用卜筮的原则来比喻教育方法，卜筮原则上“一问而终”，同一问题如果卜筮多次，就会亵渎神灵，神灵便不会告知吉凶。童蒙来求我学习知识，就必须诚心诚意，问过一次以后，就要能够领会，并且可以融会贯通、举一反三。对于那些懒得动脑，不用心学习的学生，老师可以不理他。这与孔子讲的“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也”的原则完全一样，只有采取启发式教育方法，才能使学生真正掌握所学知识，并且可以在实践中加以灵活运用。

2. 强制性教育方法。初六爻辞：“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝”；“利用刑人，以正法也”。在进行教育的初期，对于那些顽皮的学生也要实行强制，用一定的纪律来严格要求他们，就像对待犯人一样。这一原则与主动性原则并不矛盾，因为孩童年龄太小，贪玩心较重，只有用纪律约束他们，才能使他们真正用心学习，而且严格的纪律可以使其他学生的正常学习得到保障。

3. 有教无类方法。“包蒙吉，纳妇吉。”九二爻居下卦之中，

阳居阴位，性格中庸，心胸广阔，是一位大肚能容的丈夫；六五为阴，而居阳位，是一位性格刚强、阴阳颠倒的妻子，必然在很多问题上凌驾于丈夫之上，丈夫如果没有包容之心，必然发生严重的冲突，最终导致家庭的破裂。这一原则在教育上有何意义？一方面，“有教无类”，不管是什么身份的人，只要他愿意学习，作为老师就要一视同仁，这在等级思想严重的封建社会是难能可贵的。从积极的角度讲，这样可以使被统治阶级可以适当地接受一些教育，从统治的角度讲，只有让被统治者接受一定的教育，才能把专制思想真正灌输到民众思想中去，从而更为有利于维护专制统治。另一方面，在具体教学上，应该区分学生的不同知识基础、脑力情况 因地制宜 因人而异 因材施教 这样才能使学生真正学习好。

4.淘汰法。《周易》虽然反复强调“有教无类”但是对于一些不可救药的学生 则要求老师采取淘汰法“勿用取女 见金夫 不有躬无攸利”这里用一个见钱眼开的女人做比喻 说明对待那些不把主要精力放在学习上的学生 可以把他们开除 以免害群之马影响全体“困蒙 吝”“困蒙之吝 独远实也”此类学生属于自我封闭、孤陋寡闻、与世隔绝的类型 属于孔子所讲的“朽木不可雕，粪土之墙不可污”的一类 同样要被驱逐。

5.棒喝教育方法。“击蒙 不利为寇 利御寇。”上九在六爻中位置最高 颇具阳刚之气 象征着威猛刚烈的老师 对于愿意学习的学生 老师要有耐心 但有时候一些学生就是不明白 就不能老是采取温和的方法 而应猛击一掌 使他们能够幡然领悟。但这种教育方法的关键在于掌握分寸 太轻 不起作用 太重 适得其反。这种教育方法在禅宗中得到全面发挥，对于中国的教育思想有深刻的影响。

四、《周易》教育思想对中国文化的影响

《周易》的丰富教育思想对中国传统文化有极大的影响。它的全面教育思想、有教无类思想以及灵活的教育方法都是中国文化的精髓。然而从根本上讲，《周易》系统地确立了中国专制统治的理论基础，它的教育思想也必然围绕着如何从根本上更好地维护专制统治这一中心来展开，就必须突出政治和道德教育，而要真正达到这一目的，就必须从师道观和人才观入手。下面我就重点分析一下这两方面的影响。

1. 对师道观的影响。《周易》没有明确提出“教师”一词，但其含义却很明显，《蒙》卦实际上已经确立了老师的崇高地位，因为它反复强调学生应该尊重教师，教师要严格管理学生，但这种尊重更多地表现为对知识的尊重，师生社会地位的差异还不明显，二者之间存在着平等的交流。即使在孔圣人那里，也是如此，在孔子看来，作为一名合格的教师，首先必须以身作则，“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”其次必须把“学而不厌”与“诲人不倦”结合起来，要“温故知新。”最后，要爱护学生，懂得“后生可畏。”学生虽然要尊重老师，但却不能对老师唯唯诺诺、惟命是听，而要“当仁不让于师”。孔子本人不但是知识渊博的伟大学者，也是有着丰富感情的常人，绝不是后代统治者塑造的不苟言笑的“万世师表”。首先，孔子不仅是一个伟大的教师，更是一个伟大的学生，“入太庙，每事问”；“三人行，必有我师焉”；“不耻下问。”其次，孔子又是一位“喜怒哀乐形于色”的人，“闻韶乐，三月不知肉味”；“使人歌，善则使复之，然后和之”；孔子之卫，过旧馆人之丧，入而哭之哀。”当别人说他是“丧家之犬”时，孔子竟然说：“形状未也，而似丧家之犬，然哉！然哉！”他把自己比成美玉，高叫“沽之哉！沽之哉！我待贾者也”；虽执鞭之士吾亦为之。”如此不一，其活灵活现，跃然纸上；最后，孔子虽然责骂学生，但绝不压制学生，而且经常与学生辩论。

但随着“罢黜百家 独尊儒术”孔子逐渐被描写成“不食人间烟火”的圣人，后代的师生关系由相对平等的交流关系，逐渐演变成尊卑主从关系 特别是“天地君亲师”顺序的确立 师生之间的平等彻底消除 学生对老师只能惟命是从 不敢越雷池一步 而且为了门户之见，反对一切创新，这就从根本上把专制贯穿到一切领域。时至今日 中国的教师仍然没有树立师生平等观 可见反专制任务之艰巨。

2. 对考试观的影响。教育的目的是为了培养合格的人才，要真正选拔合格的人才，就必须通过特定的选拔程序——或者是通过一定的推荐程序，或者通过一定的考试程序。《易传》所处的时代是战国时代，诸侯混战，各路诸侯为了争夺天下，也在想尽办法招揽人才。但这个时代的人才选拔，主要是靠统治者的发现、别人的推荐、人才的自我推荐，没有一个固定的考试选拔程序。汉武帝时候，开始推行“举贤良方正”制度，由各地推荐一些品行教好的人士来充实各级政府，但当时主要是以道德品行为主要标准，对于文化素质没有明确的要求。由于一些伪君子的干扰，加上腐败的影响，导致了“上品无寒门，下品无庶人”、“举孝廉 父别居 举秀才 不知书”、“贤良方正浊如泥 高第良将怯如鸡”。到隋朝时，开始推行科举制。《易传》没有专门讲考试问题，但却对人才所应具备的各种素质有明确的论述，《易传》认为 君子应该“居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占”；“以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象 以卜筮者尚其占，是以君子将以有为也，将有行也，问焉而以言”，“是故君子所居而安者《易》之序也 所乐而玩者爻之辞也”。也就是说，合格人才所应具备的素质全部包含在《易传》中，君子应该把所有精力放在研究学习《周易》上，这种限定学习内容的思想，对后来的科举制造成了重大的影响。

汉武帝时候，“罢黜百家 独尊儒术”，专置五经博士 开设太

学以传授儒家经典、培养儒家人才为目标；“独尊儒术”表现在取士方面，就是选举中经书的成分逐渐加强，而且对于儒家以外的其他思想严格限制，考试内容也绝不涉及其他内容。百家争鸣宣告结束。隋朝时，士族已失去了政治上的垄断地位，为了集中选士大权、团结广大的庶族，开始采用了科举制。

科举制的特点是专门用考试的方法选拔人才，而不是由地方察举。两汉、魏晋南北朝的选士虽然也有考试，但以选举为主。隋唐以后的科举则以考试为主。唐时的科举考试的科目主要有秀才、明经、进士、明法、明书、明算等，以明经、进士考生最多。从此以后，科举制度一直延续下来。

科举制度的最大优点是从根本上打破了豪门士族对政治权利的垄断，使国家行政机构的组成尽可能向着全社会开放；科举制的结果是选拔了十万名以上的进士、百万名以上的举人，这个庞大的队伍尽管混进了不少渣滓，却是中国历代官员的基本部分，其中有许多优秀的管理者。而且，科举制的另一特点是十分明确地把文化水准当作选拔官吏的首要条件。但是，历史给科举制开了一个最大的玩笑：科举制的最终失败，正在于它的考试内容。

唐朝时，考试还涉及诗文经典和社会实际的时务策。为了堵住各种防不胜防的漏洞，更主要是为了更严格地控制意识形态，考试内容越来越僵硬，最后出现了八股文。八股文的毛病主要在于内容而不在形式，这是一种毫无社会责任和历史激情、不知要选拔什么人的昏庸考试方式。西方采用了中国的科举形式，形成了现代文官制度，其根本差异正在于是民主还是专制。也就是说，不管采用何种科学方式，只要专制的控制不从根本上彻底消除，最终都会走向反面，摆脱不了失败的命运。

由此而来的是对人才观的重大影响，专制的最终目的是培养奴才而不是人才，同时又希望这种奴才在主子危难之时，挺身而

出，最好的办法就是从思想上加以彻底控制。春秋战国时代虽然人才辈出，但这种人才是一种功利性的人才，没有效忠意识，跳槽现象很普遍，这是专制统治者极不愿意看到的。因此，科举制是最有效的选人方法。科举制内容的专制化，最终导致了人才的消失，奴才的大量产生，“四体不勤、五谷不分”；平时袖手谈心性，临危一死报君恩，等待这种制度的结果只有灭亡。

第十章 《周易》的伦理思想及其影响

大多数学者认为，中国传统文化是一种以伦理文化为主体的文化，而伦理文化又是专制思想的基础。探讨《周易》对中国传统伦理文化的影响，是全面理解中国传统文化的关键。但伦理文化包含的内容非常广泛，本书主要从性文化、妇女观、家庭观、孝道观四个方面加以论述。

一、《周易》对传统性文化观的影响

圣人云：“食色，性也。”“饮食男女，人之大欲存焉。”但一般人认为中国传统性文化是一种禁欲文化，所谓“设男女之大防”，“饿死事小，失节事大”，视性为洪水猛兽。事实上，这种现象的形成有着一个漫长的历史演化过程，我们先看一下《易传》的有关论述：

“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所措。”从宇宙的演化程序看，“男女”一项的地位只在“天地”、“万物”之下，远在“君臣”、“父子”、“上下”、“礼仪”之上，而且还是产生这些存在的前提。应该讲，这是《易传》中最科学的观点。

《易经》的有关论述则更为惊人：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。”这又明说是“男女”的构精，构成了万物的化生，赋予万物以生命意义，没有“男女之构精”，万物的存在便失去意义，人类社会更无从产生。

这种思想在八卦的基本因素阴爻和阳爻中得到了充分的体现：“昔者伏羲氏之王天下者，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之纹与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始做八卦。”先民为何选择“一”和“--”来做八卦的基本因素？其中“生殖器说”最具代表性。持这种观点的代表人物是章太炎和郭沫若，他们都认为阳爻象征男根，阴爻象征女阴，但出发点不同，章太炎是从阴阳两种性质的理念出发；郭沫若则从实物出发，认定卦画是生殖器崇拜时代的产物。在《中国古代社会研究》中他指出：“八卦的根底我们鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的子遗，画一以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”这个观点还是非常正确的。早在我国原始社会母系氏族公社时期，生殖器崇拜现象就产生了。这一时期，由于妇女的社会地位较高，所以只崇拜女性生殖器。到父系社会时期，开始崇拜男性生殖器，当今考古发现的许多文物和一些远古岩画的遗留，都充分说明了这一时代的存在。

另外，龟卜文化是中国最早期的文化，先民为什么要选择龟作为占卜工具？就是因为龟具备天地人三象。先民有“天圆地方”之说，天盖是圆形的，龟的背甲也是圆形的，大地如同一张棋盘，呈平坦的方形，与龟的腹甲非常类似；漫天星辰构成的天文，与龟甲的花纹类似；而且，龟的四肢很像天的四柱（女娃补天正是用的龟的四肢）；那么，龟的人象何在？龟的头部非常相似于男人的生殖器，至今我们还把男人的生殖器叫做“龟头”，这正是龟的人象的集中表现。

《易经》中的咸卦详细描写了男女做爱的过程，从“咸其拇，咸其腓”（摸对方的脚指头、小腿）到“咸其股，咸其脢”（摸屁股、摸脊梁）到“咸其辅颊舌”（亲吻脸与舌头）最后完成做爱。不仅如此，《大过》还对性生活的好处做了总结：“枯杨生华，老妇得其士夫，枯杨生稊，老夫得其妻女，无不利。”这应该是房中术的最早论述。客

观地讲，《周易》中的性观念还是非常开放的。差不多同时出现的《老子》一书：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”玄牝，即是女人的生殖器。宇宙就像女人的生殖器，治国安邦、修身养性都要像女人的生殖器一样，才能立于不败之地。在这种观念的指导下，《诗经》中关于男女性行为的描写淋漓尽致：“窈窕淑女，君子好逑”；“有女怀春，吉士诱之”；“舒而脱脱兮”（性生活真舒服）；“彼狡童兮，不与我食兮。为子之故，使我不能息”（失恋的痛苦）。先秦时代，一切还刚刚从原始社会脱胎而来，个体相对来说还处于一种比较自由的状态，他们的性观念、性行为相对开放，保留着许多原始遗风。古史中最能代表性开放的例子，莫过于《战国策·韩策》中秦国宣太后的话，她对韩国求救的使臣说：“妾事先王也，先王以其脾加妾之身，妾困不支也，尽置其身妾之上，而妾弗重也，何也？以其少有利焉。今佐韩，兵不众粮不多，则不足以救韩。夫救韩之危，日费千金，独不可使妾少有利焉！”这段对外国大臣现身说法，公然描写性交姿势，并用来说明问题的文字，真是石破天惊！不了解当时的性开放程度的人，必然大惊小怪。无怪乎清朝的王士禛在他的《池北偶谈》中批道：“此等淫秽语，出于夫人之口，入于使者之耳，载于国史之笔，皆大奇。”还有更离奇的：“陈灵公与孔宁、仪行父皆通于夏姬，皆衷其袒服以戏于朝”（《左传》）这种君臣不分，一起把大家共有的情妇的内衣在朝堂上公开展示、相互炫耀的做法，可谓空前绝后！

与此相对应，当时民间的性风俗也相当地自由和开放，“三十之男，二十之女，礼未备则不待礼”（《毛诗传》）说明了当时的男女，有时可以不受礼法的约束。“以仲春之月会男女，是月也，奔者不禁”（《周礼》）则说明每年可以有一段时间，男女可以随心所欲地发生性行为。

在这种开放的景象里，我们可以看到老祖宗如何崇拜生殖器、如何重视阴阳交合、如何公开号召“男女杂游、不媒不聘”、如何血

族相奸、如何私通野合（孔圣人也是野合而生）如何写房中术。而且，由于性的因素直接影响了历史进程的例子也是层出不穷，夏桀以“荧惑女宠”妹喜亡了国，商纣王是以“荧惑女宠”妲己亡国，这其中当然有更重要的原因，但性的因素非常重要；赵婴的私通，引出赵氏孤儿，齐庄王的私通，引臣弑其君，因性而引起政变，吕不韦的奇货可居，祸殃子孙；唐高宗的扒灰，祸及李唐王朝；齐襄工乱伦，引出了“毋忘在莒”，陈后主好色，引出了“井地幽魂”，咸丰的胡来，引出了祸国殃民的西太后。

但与此同时的是反对性开放、压制性自由，“中国是礼仪之邦”，性不登大雅之堂，什么“惟禽兽无礼”“，防隔内外，禁止淫佚”，“妇道”“女戒”“，富贵不能淫”“，坐怀不乱”“，去势、幽闭”等等。流风所及，一涉及性问题，大家就立刻拉下面孔、道貌岸然。性问题从地上转到地下，由此引发了数不清的“性发霉”现象：从婴童到“御女车”，从“萤幸”到“蝶幸”，从“肉胎盘”到“肉屏风”，从人兽交到奸尸案，从缠小脚到丐恋，从贞节牌坊到冒耻求种，从花旋风到壮阳药，从自阉到阉人，哪一件不是中国历史的一部分？

由此以来，导致现代人对传统儒家思想的极大误解，以为以《周易》为代表的儒家文化是一种禁欲的文化。准确地讲，儒家文化应该是一种节欲文化，真正把节欲变成禁欲的是宋明理学。前面我们已经讲过，《周易》的宇宙本体是“有情本体”，这个本体的最大特征就是“生生不息”，这实际上是一种广义上的、本体上的“生殖崇拜”，正因为“生生之谓大德”，才有孝道，并因此而引出整个中国文化。从历史事实看，明朝开始，禁欲主义才占了上风，说明这种历史现象的形成有很长的过程。

那么，中国历史上的禁欲主义的形成有什么思想渊源呢？这首先还要追溯到《周易》本身，在本书中，我曾多次强调过，《易经》更多地保留了原始的遗风、民主平等的遗风，所以它才把“男女构精”置于第一位，并对性生活进行了全面的描写；《易传》则不同，它

虽然也充分肯定了“男女”的地位，但这种肯定变成了一种纯粹抽象化肯定，表面上是一种提高，实际上变成了一种空洞的肯定。宇宙的“生生不息”变成了一种逻辑的演绎，人类的生生则变成了纯粹的“传宗接代”；“不孝有三，无后为大”，个体的性生活不是为了身心的愉悦，而是为了“传种”；生动活泼、乐趣无穷的性生活变成了一种纯粹的义务，男女双方由两性相悦变成了生育的工具，最终把“生生不息”变成了一种没有任何物质内容的“生”。

当然，《易传》还没有公开否定性生活，只是把它抽象化、虚化，关键还在于《易传》对妇女的歧视，由于《易传》把《易经》中先天平等的男女关系变成了“男尊女卑”的后天不平等关系，必然在一定程度上限制性生活，只不过《易传》比较高明，没有明确地加以阐述。宋明理学为何提出“存天理，灭人欲”、“饿死事小，失节事大”？我一直认为，宋明理学有两大思想前提：《易传》与佛教思想。之所以要“存天理，灭人欲”，就是因为宇宙的“生生”是一种没有任何“感情色彩”的过程，“有情本体”变成了“无情本体”、“道德本体”、“理性本体”，“灭人欲”不是彻底地斩断所有性生活，而是要把活生生的性生活变成没有任何感情色彩的纯粹生育过程。

佛教的禁欲主义对宋明理学也有很大的影响。简单讲，佛教理论可以用四个字概括：苦、集、灭、道。所谓“苦”，有极其烦琐的论述，有八苦、十一苦、十六苦等，单就八苦来讲，有生、老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得、五阴盛。所谓“集”，指烦恼业的积聚，造成苦果的因，在于“无明”；“十二缘起”对此做了回答。所谓“灭”，如何解脱生死轮回，进入“常、乐、我、静”的涅槃境界。所谓“道”，即要通过修行八种“正道”，才能真正脱离苦海。应该讲，早期的佛教主要是一种禁欲主义，因为释迦牟尼本人就是彻底的禁欲主义者，这种禁欲主义在佛教中，特别是南传佛教、北传佛教中影响很大，戒律派就是典型的代表。但是，佛教产生时的印度，是一个淫乐世界和悲苦世界的结合，“这样奇怪地结合在一起的现象，在印度司坦古

老的宗教传统里，早就显示出来了。这个宗教既是纵欲享乐的宗教，又是自我折磨的禁欲主义的宗教；既是和尚的宗教，又是舞女的宗教（《马克思恩格斯选集》第二卷），所以在后来的佛教发展上出现了纵欲派，密宗讲，“菩提心为因，大悲为根本，方便为究竟”，“奇哉自清净 随染欲自然 离欲清净故 以染而调服”。佛教传入中国后 禁欲主义曾占主导 但是，“缘起而有”、“色复异空”、“空不离有”、“真不离俗”所以 南北朝时期的翻译家们就津津乐道于“自随所乐、常修梵行”，“行缚无解、无乐无不乐”，僧肇大师则极力宣传“不离烦恼而得涅槃”，“不出魔界而入佛界”。后来出现了要求驱除一切外在束缚，提倡潇洒纵横、无拘无束、自由自在生活的禅宗，“酒肉穿肠过 佛祖心中坐”，“酒色才气 不碍菩萨路”，“坐卧行皆为佛事”。由此出现了向皇帝要宫女的高僧罗什，“浅斟低唱 偎红倚翠 大师鸳鸯寺至 传持风流教法”的禅僧张席 北宋著名的景德寺门前，是一排妓院，禅师克文则公开宣称，只要顿悟本心 达到“情与无情 同一无异”就可以出入“五四百条花柳巷”，“逛逛”二三千座管弦楼，“若心常清净 离诸取著 于有差别境中能常入无差别境 则酒肆淫房 遍历道场 鼓乐音声 皆谈般若”。王阳明说：“饥来吃饭倦来眠 只此修行玄更玄 说与世人混不信 却从身外觅神仙。”

更为著名而不被世人了解的是“欢喜佛”。欢喜佛是性交的佛像，性交姿势以立势为主，设置欢喜佛的第一层含义是为了“软化恶行”，“大圣自在天 乌摩女为妇 所生三千子 其左千五百 比那夜迦王为第一 行诸恶行 右千五百 善那夜迦持善天为第一 修一切善利。此善那夜迦王，则观音之化身也，为调和彼此那夜迦恶行 同生一类 成兄弟夫妇 示现相抱同体之象 其本因缘 具有大明咒贼经”。欢喜佛是乱伦的佛，性交的当事人竟是兄弟姊妹！而且是由观音出面，以性交的方法来软化恶行（北京雍和宫还有欢喜佛像），第二层含义是鼓励生育，“欢喜佛 作人兽交媾状 种类其

多。有男与雌兽交者，有女与雄兽交者。相传出自蒙古，某喇嘛因佛教盛行，人多持独身主义，而不欲结婚，于是人种日衰，一部落仅有数人。见而大悲，恐人类之灭绝也，遂幻其说，谓交媾本佛所有事，制为各种雌雄交媾状，名之曰‘欢喜佛’（《清稗类钞》），第三层含义是对‘兽交’的拟人化，欢喜佛最早来自印度，它的动物模型是象与牛，认为人与兽交是伟大的事情，藏传佛教的佛公佛母即是据此演化而来。

佛教还有一种更为奇特的理论，“以欲制欲”，主张用风情万种的美女吸引好色之徒，让其皈依佛门。这在《宗镜录》、《维摩所说经》中都有宣扬，而所谓观音者，也是舍身于此行的。《西湖二集》讲了一个故事：唐朝有位妓女，不要钱，让人白嫖，“舍身菩萨化身，以济贫人之欲也。”还有“慈悲喜舍，世俗之欲，无不殉焉”的“锁骨菩萨”以及《观音感应传》中的马头观音，都是要通过自己的献身，来劝人皈依佛门。而在西藏早期出现的密宗，走向了大乘瑜伽学派烦琐理论的反动，其末流所趋的左道密教则迷信、淫秽不堪，甚至发展到对鬼神、生殖器形象的崇拜，以“五露（尿、屎、骨髓、男精、女阴）、五肉（狗、牛、马、象、人肉）”为供奉，最终被教众抛弃。

至于讲到道教的男女双修、斩赤龙、房中术、采阴术等，更是博大精深。那么，宋明理学为何只吸收佛教中的禁欲主义，而对其纵欲主义则视而不见？为何继承了《易传》的抽象性理论，而抛弃了《易经》的活生生的性行为？为何是统治阶级的纵欲与被统治阶级的禁欲的不公正结合？原因很简单：专制。一种是统治者对被统治者的专制，“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”，天下的女人也是皇帝的专利品，所以每当皇帝选秀女的时候，都要发布号令，禁止此时所有适龄女子出嫁，专等皇帝老儿挑剩才可以出嫁；一种是男人对女人的专制，所谓“男尊女卑”，这是《易传》的重要思想（这个问题在后面还要详细论述），首先就是限制女性的性生活。

所以，我反复强调，不要夸大《易传》的正面作用，而忽视其反

面作用，更不要把《易经》当成所谓的没有任何科学性的原始占卜。

《易传》对《易经》的所谓哲学升华 当然有其积极作用 但我认为，更多的是消极作用 除了社会历史原因之外 没有《易传》的专制理论，就不可能确立儒家在正统意识形态中的统治地位，也不可能导致中国历史专制时间如此之长、专制程度如此之深、专制危害如此之大、专制影响如此之广，这一点在下面的妇女观中，更为明显。

二、《周易》对传统妇女观的影响

“一阴一阳之谓道”这种理念在社会中的运用 必然涉及男女的社会地位问题。我们先看一下中国古代的几个地位排列：第一种排列 天、地、君、亲、师 在这个排列中 夫妇的位置被取消 第二种排列 君君、臣臣、父父、子子 在社会领域中 君是至高无上的，同样没有夫妇的位置（与第一种排列类似）；第三种排列，君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲 这个排列虽然有夫妇 但却把妇女的地位放在被统治的位置上 第四种排列 在家从父、既嫁从夫、夫死从子（包括后来的四德与七出），妇女的自然和社会地位下降到最底层。

那么，《周易》中的妇女到底处于何种地位？

我们知道，周朝的时候，原本存在着许多种不同的《易经》版本，而这些不同的版本在六十四卦的排列顺序上各抒己见，最著名的有以“艮”卦为首的《连山易》以坤卦为首的《归藏易》以乾卦为首的《周易》说明对六十四卦的先后顺序并没有同一的看法 更无法说明宇宙演化中到底是何卦在先、何卦在后，所以，从本质上讲，六十四卦不存在任何先天地位差异，换句话说，六十四卦在先天上是完全平等的。而且 从历史时间顺序看，《归藏易》先于《周易》产生 而《归藏易》的第一卦是坤 就是说 先有坤后有其他卦 坤为母，妇女处于宇宙演化的第一位上。这种思想应该是母系社会在《易经》上的反映 是女性崇拜的表现，《老子》一书更是把“元牝”（女性生殖器）当作天地之根。在我们今天所说的《易经》出现的时

代，历史早已进入父系时代，男权已开始占统治地位，坤卦位居第一的时代一去不复返了，所以在《易经》中，坤卦位居第二。但是，这种先后顺序的变化，并不说明存在尊卑的差异，母系时代由于知识水平的限制，人们主要是看到女性在人类的繁衍中的作用，而对男性的作用则所知甚少，因此当时的人们必然要崇拜女阴，赞美女性的社会历史作用。这种思想在易上的反映就是坤卦位居第一，而这并不是女尊男卑，只是当时的人们认为，女性在种族繁衍、社会生活中起主导的、积极的作用。到了乾卦为首的《易经》时代，随着生产力的发展，在生产实践、社会实践、人类繁衍等活动中，男性起着一种主导的、积极的作用，乾卦为首成为历史必然。但是，我多次反复强调，《易经》中的六十四卦并不存在尊卑的差异，有的只是时间上的先后差异、作用上的主次差异，任何事物的发展，都是阴阳双方共同作用的结果，孤阴不生，独阳不长，何来尊卑差异！

我们先看一下乾坤两卦的卦辞：乾“元亨利贞”，坤“利牝马之贞”。在这里，我们还看不出任何尊卑差异，有的只是阴阳、刚柔的差异，爻辞也基本如此。但是在《易传》中，这种情况被彻底改造。在《象传》、《彖传》、《文言传》中，《易传》的作者已经把正常的主次关系变成了主动与顺应、主人与仆人、君与臣的关系。在《系辞传》中，这种平等关系变成了彻底的“天尊地卑、男尊女卑”。再看一下《否》卦与《泰》卦：“天地不交而万物不通，上下不交而天下无邦”就是否；“天地交而万物通，上下交而其志同”就是泰。这里的意思已经很明显，只有阴阳互交，宇宙才能发展，从空间位置上讲，乾卦在上、坤卦在下为否，坤卦在上、乾卦在下为泰。我们能否因为在上者为尊、在下者为卑，肯定不是，因为这既不符合《易经》的原意，也违背《易传》的想法。到了《家人》卦中，本来的“利女贞”（有利于女人）被《彖传》改造成“女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正，正家而天下正矣”。从这里我们可以清楚地

看到,《易经》是不存在任何尊卑思想的 所谓‘天尊地卑、男尊女卑’完全是《易传》对《易经》的篡改 而且后代的所谓‘三纲五常’“三从四德”等一切压迫妇女的思想都是来源于此。《易经》的‘男女构精,万物化生’的伟大地位已彻底被消除,妇女的宇宙地位下降到了最底层。

这种思想正是统治阶级最喜欢的,因为任何政治专制必须伴随男女专制、父子专制 也就是说 把原本完全平等的男女关系 变成尊卑关系、统治与被统治关系,原本平等的父子关系(父母于子女,只有时间上的在先,没有任何地位上的尊卑),变成了尊卑关系,夸大了生育这种纯粹自然过程的伦理意义,变成了一种赐恩与报恩的过程,也变成了统治者与被统治者的关系。只有男女专制、父子专制稳固了 政治专制才能真正千秋万代。当然,《易传》中的男女专制思想、歧视妇女思想,还没有像后代那样赤裸裸,但已经开了罪恶的先河,下面我将详细分析一下这种影响,只有这样我们才能真正理解中国文化。

中国传统文化对妇女的专制与压迫,主要分三个方面:社会家庭地位的低下,女性生理需求的极端压制,全面歧视导致的对女性的文化鄙视。

(一) 社会家庭地位的低下。

《易传》的‘男尊女卑’思想 从理论上导致了这样的后果 确立了男女先天地地位的根本差异,男女先天就是不平等的,既然如此,女人在社会生活、家庭生活中处于最底层就顺理成章了。而且,由于《易传》是从宇宙发展的角度来阐述‘男尊女卑’思想,“天不变,道亦不变”对女人的专制就天经地义了 后世的‘三纲(君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲)’三从(在家从父、既嫁从夫、夫死从子)就是《易传》思想的深化 所谓‘臣事君、子事父、妻事夫 三者顺而天下治 三者逆则天下乱 此天下之常道也’(《韩非子》),董仲舒则把这种尊卑思想放在一个更为精致的宇宙演化图中,从阴阳的

先天尊卑开始，经过详细的推导，得出男女先天尊卑差异的必然性。

在这种理论的影响下，产生了许多稀奇古怪的说法：因为男女先天“男尊女卑”所以 男孩子生下来的时候 要放在床上 女孩子生下来的时候，要放在床下，或者放在水里溺死；男孩子生下来的时候 穿漂亮的衣服 女孩子生下来的时候 只穿背心式的内衣 生男孩子叫“弄璋之喜”璋是好的玉石 男孩玩玉石 可以增加德行；生女孩子叫“弄瓦之喜”瓦是纺车上的零件 女孩子玩瓦 将来就可以勤于家事。为了奖励生男孩 汉章帝发布了“胎养令”规定生男孩者有奖励。

依此类推，中国古代女人几乎被剥夺了所有权利：她们几乎没有姓名权（尽管姓本身就是男权的象征）汉朝开始 才有女人的私人名字 但大多数还是没有 只叫做“什么氏”、“陈氏”就是姓陈的人的女人（出嫁前还有自己的名字 出嫁后基本没有）她们没有上学的权利，“女子无才便是德”她们没有职业（做家务就是一切），大门不出 她们没有人格权、继承权，“在家从父、既嫁从夫、夫死从子”她们没有自由意志，一切都由别人说了算。

在这种思想的指导下，中国古代的专制统治者设置了许多限制妇女社会家庭地位的要求 首先是所谓“三从四德”，四德 就是“德、言、工、容”具体讲就是走路的时候不能回头 说话的时候不要掀动嘴唇 高兴的时候要笑不露齿（女子嘻嘻 失家节也）坐的时候裙子不能摇；不能与男人在一起，要足不出户；说话要低声下气、低眉顺眼；长相要慈眉善目，要会做一切家务活，要早起晚睡；要学会伺候公婆、男人。其次是“女子无才便是德”，本书的前部分，我已经讲过，任何专制的前提都是愚民，对女人专制的前提同样要愚女，使女人没文化，是保证这种专制的基础，所以中国古代历来反对女子上学。最重要的是剥夺妇女的财富获得权、财产继承权 由于妇女足不出户 没有任何谋生职业 何来财产？在家从

父、既嫁从夫、夫死从子”没有丝毫财产继承权 经济上的依附必然导致人身的依附。

在家庭方面，最大的限制就是妇女没有离婚自主权。家庭中的夫妇双方，本来是平等的，是否结婚、离婚，应由双方共同商定，但中国传统妇女由于没有任何人格权、财产权，也就必然没有婚姻自主权。如果说在结婚方面，还有些男女平等（男女双方都要听“父母之命、媒妁之言”）在离婚方面，妇女则无任何权利。离婚权属于男方所有，在中国古代，离婚叫做休妻，妻子只要犯了七条错误，就可以被男人名正言顺地抛弃，此为“七出”：不顺父母去，为其逆德也；无子去，为其绝后也；淫去，为其乱族也；妒去，为其乱家也；有恶疾去，为其不可共盛也；口多言，为其离家也；偷窃去，为其反义也。

上述限制，主要是从社会家庭地位方面进行的，没有了社会家庭平等地位，对妇女的其他限制就顺理成章、毫不费力了。上述限制，不但体现在法律方面（暴力强制力量），而且体现在民俗方面、道德方面（软性强制力量），不但为男人所津津乐道，而且也为女人所衷心拥护。比如，汉朝时候的班昭（班固与班超的妹妹）因“未若柳絮因风起”而声名卓绝的大文学家，写了一部千古奇书——《女诫》。在这部 1600 多字的奇书里，汇集了压迫女人思想的大成，而且成了以后中国历史几千年女人修身的百科全书。其他还有后来魏晋时代的张华写的《女史箴》、唐朝长孙皇后写的《女则》、郑氏写的《女孝经》、宋若华写的《女论语》、明成祖仁孝皇后写的《内训》、吕坤写的《闺范》等等。

（二）对女性生理需求的极端压制。

“天地氤氲，万物化淳；男女构精，万物化生。”《易经》认为，男女关系是一切其他社会关系的逻辑的和历史的前提，婚姻关系的基础是生理而不是感情。《易经》中有大量的性的描写，《咸》卦就描写了做爱的过程，“咸”就是感应，做爱需要男女双方共同配合，

才能达到最高境界。当然，作者认为，男女双方在生理上应该有主动与被动的区别，虽然男女的性欲是先天平等的，但是女人在性生活中应处于顺从地位（这是男女的本性使然）。反过来，如果女人的性欲很旺盛怎么办？《易经》认为这是违背阴阳的先天本性，千万不要娶这种女人做太太；“女壮，勿用娶女”。姤卦的卦象是一阴五阳，说明此女人性欲太旺，需要五个男人才能满足其要求。“勿用娶女，见金夫不有躬”，《易经》中有两处讲“勿用娶女”，因为女人贪财、好色，都不可娶。这种观点不无道理，但毕竟有“重男轻女”之嫌，《易传》就把这种倾向性发展成一种尊卑的男女关系，把原本平等的男女性关系，变成了女人为男人服务的性关系。

此后的专制统治者，把这种比较含蓄的思想推向极端，炮制了许多荒谬绝伦的奇谈怪论来压迫妇女，制造了无数的人间悲剧。

传统专制文化对妇女生理需求的压迫，主要表现在要求妇女守节，所谓“饿死事小，失节事大”；“忠臣不事二主，烈女不事二夫”并专门树立了《二十四节》来表彰妇女的守节。经过历代统治者的大力提倡、严格控制，终于演化成中国传统妇女身上的巨大枷锁。

所谓守节，首先表现为所谓“处女主义”，即要求妇女在婚前不得与任何男人发生性关系，这个定义除了圣母玛利亚之外，全部适用，但问题是，如何鉴定是否为处女？传统的方法很简单：只看处女膜破不破，出血不出血，就是在新婚之时，由新郎亲自检验。如果检验合格，万事大吉；如果检验不合格，男方就可以马上退婚，女方家庭不得有任何说法。这种检验方法本身就是非科学的，许多妇女为此遭受终身不白之冤。故此一旦妇女遇到强暴，则只有死路一条。据《大清圣祖仁皇帝实录》记载，从康熙五十四年二月到十一月，就表彰了九个“拒奸殒命”、“拒奸自尽”的所谓“烈女”，并专款拨银修建“贞节牌坊”。还有更严重的，有些不法之徒，因为达不到自己的目的，故意造谣诬陷某女子已非处女，而此女子为了证

明自己的清白，不得不采用自杀的方式来证明自己的清白。在中国传统文化里，一个女人如果遇到强暴，最好“舍命全贞”、“拒奸殒命”，不得已而求其次，应该在“清白”被污之后，羞愤自杀，再就是父母逼迫她自杀。如果被强暴而想活命，则只有“哑巴吃黄连”或者干脆嫁给强奸犯，或者终生抬不起头。

其次表现为“殉情”与“守贞”。所谓“殉情”与现代意义上的为了感情而殉情不同，它的本质是“从一而终”，不论许配或已嫁，一个女人只要与一个男人订婚或结婚（甚至未婚私通），在这个男人死后，她不愿再活下去，自杀以明志，此为自动殉情。最可恶的是“强迫殉情”，这就根本不是什么“殉情”，而是“殉夫”。如果做不到这一点，起码也要做到“未嫁守贞”、“已嫁守贞”；“未嫁守贞”就是所谓“望门寡”，而未殉死的，一辈子守身如玉，最后以老处女而死；所谓“已嫁守贞”即结婚后不得与其他男人发生婚外性生活，即使被强暴也不行。这种观念的极端化，导致了许多让人哭笑不得的人间悲剧。在已婚妇女中，有的为一言之“辱”而自杀（如秋胡妻），有的为被劝改嫁而割鼻子的（如梁高兴），割手指的、割耳朵的，有被人偷看洗澡而上吊的（如王凝妻），有的因为被别的男人拉了手腕而为了保持清白自己割掉手腕的，有的因为听到别人说闲话而自己割掉耳朵的，有的在洪水泛滥时，为了不让自己的手被别的男人拉而宁愿淹死的，等等。

守节最后表现为“守寡”。《周易》中专门有一卦来讨论“专一”问题，“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒”（《序卦传》），“不恒其德，或承之羞，贞吝。不恒其德，无所容也”。强调婚姻的稳定性是对的，但是这种专一是不平等的，只对女不对男，“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。夫人贞吉，从一而终，夫子制义，从妇凶也”。《归妹》卦则专门讲可以一夫多妻，这种思想影响很大。明朝以前，妇女改嫁还是允许的。唐朝是一个开明的朝代，改嫁非常正常，公主改嫁的就有 23 人。宋朝时的改嫁也很正常，范仲淹就让其儿媳改嫁，王

安石因其子嫌妻，怕儿媳受屈，遂为其选人另嫁。

我们一般认为，程朱理学最早提出了“饿死事小，失节事大”。但是，大多数人又不知道，二程不但对女子讲贞节，也对男子讲灭欲。其理论基础来自于《易传》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所措。天地，万物之本；夫妇，人伦之始。”（《周易程氏传》）。既然夫妇为人伦之始，就必须控制这种先天欲望。“孟子言养心莫善于寡欲，欲寡则心自诚”。男人不灭欲，心不诚、气不养，则何来修齐治平？而女人如果坏了贞节，则男人就无法寡欲了。我一直认为，《易经》所倡导的阳刚阴柔、阳主阴从思想，是符合宇宙发展规律的，六十四卦的先天平等并不是要磨灭阴阳的先天差别。在本书的前面我已经讲过，《易经》所讲的阴阳统一体，是阴阳先天地位平等，但作用不同、主次有差异，通过互补运动导致事物的运动发展，而不是通过双方的斗争来实现运动。也就是说，阴阳双方各司其位，各自依照自然之理发挥应有的作用，就会达到一种和谐运动的境界，而不是你死我活的斗争，家庭中的夫妇双方也是如此，男主外、女主内，夫唱妇随，是宇宙的最合理模式，《易传》继承了这一思想。但是，《易传》又篡改了《易经》的先天平等思想，把阴阳的作用差异变成了先天地位的差异，把阳主阴从变成了阳尊阴卑，把家庭中的夫唱妇随，变成了夫尊妇卑。二程正是继承了这一思想，表面上讲男人要灭欲、女人要守节，好像平等，实际上是把男人的能否灭欲依赖于女人的能否守节，这是后代的“女祸思想”的理论源泉。

不过，二程思想在产生初期，是没有多大市场的，北宋理学只是草创，南宋朱熹才集大成，但是即使在南宋中后期，理学还屡屡遭禁。朱熹的《性理大全》以及由他注的《四书》作为科举教材，是宋代以后的事了。明清之际，统治阶级发现了宋明理学的好处，开始奉为至尊，但是，政治专制必然伴随男女专制，男性统治天下，何

来灭欲 所以 明清士大夫表面上“存天理、灭人欲”但实际上却“座中有妓、心中无妓”蓄婢狎妓之风盛行 所谓贞节变成了女人的专利。

传统文化对妇女生理的压制，最后表现在妓女问题上。客观地讲，中国历史上有女妓，也有男妓，如变童、断袖之癖，邓通就是著名的男妓。但这里要注意，男妓不是为女性提供服务的，而是为达官贵人提供同性恋服务），但是以妓女为主。什么是娼妓？娼，本做“倡”，原本是古代的歌舞乐人，“倡，乐也”（《说文》），倡，优也，妓，女乐”（《广韵》）就是“俳优”、“优伶”，用现代话说，这些人远古的艺术工作者。不过，他们的工作主要是音乐、舞蹈、杂技、歌舞剧、滑稽戏，而非操皮肉生意的卖淫者。后来，随着奴隶社会的产生，倡妓也逐渐变成奴隶主的私有财产，其任务和性质也发生了变化，由“献艺”到“献身”，成为今天所说的“娼妓”。夏商时代，就开始有了“宫妓”，主要还是从事歌舞表演，以供祭祀、宴会等礼仪活动之用，并开始提供性服务，他们中的许多人，经常被当作礼品和奖品，送给诸侯或官员，即所谓的“色情间谍”。还有一种“家妓”，是指蓄养在家中的倡妓。周制，王称天下，诸侯称国，大夫称家，周王和诸侯的倡妓演化成“宫妓”，大夫的倡妓演化成“家妓”，汉代即有蓄养家妓之风，至南北朝时发展到鼎盛，但这种家妓主要是歌舞，也给主人或者主人允许的客人提供性服务，却不收费。比较严格意义上的“娼妓”，即以出卖肉体 and 色相为职业，为了金钱而向不同的人提供性服务者，最早应该出现在春秋初期。管仲治齐国，设有女闾，就是公娼——不是公家允许的妓院，而是官办的妓院，是中国历史上第一家“国家妓院”；管子治齐，置女闾七百，征其夜合之资，以充国用，而且可以缓解社会供需矛盾，让怨女旷夫得以苟合，最早的“军妓”始于春秋时越国的勾践，“越王勾践输有过寡妇于山上，使士之忧思者游之，以娱其意”（《吴越春秋》），“独妇山也，勾践将伐吴，徙寡妇置山上，以慰死士”。到了汉武帝

时代 军妓就成了一种制度 叫做“营妓”后来 这种“营妓”已开始“军民合用”加上地方官员的“公款嫖娼”导致社会风气的严重败坏，朱元璋为了整顿吏治，禁止官员嫖娼，于是出现了私妓。

从根本上讲，娼妓的出现，是男性专制的一种表现，由于《易经》中的以“性爱”为基础的婚姻理念 被《易传》改造 再加上后代的演化，使中国传统的婚姻，变成了没有任何生理基础的礼仪结合 夫妻之间的性生活成了没有感情的“传宗接代”男人为了获得性快乐，必然要找其他的女人，由此出现了“妻不如妾，妾不如婢，婢不如妓”的状况。为了满足男人的性欲，就必然要牺牲一部分妇女的贞节，这同强调贞节一样，都是为了男人的需要。所以，一部娼妓史，不但充满铜臭，而且充满血腥。

纵观历史 妓女的来源 主要有四种 罪人家属、战俘、走投无路者、被人诱拐者，大多数是被逼，是对人权的践踏、人格的侮辱、人性的蹂躏。妓女最悲惨的遭遇，是不被当人看，的确，历史上是有一些名妓 出尽风头 青史留名 但这样的名妓数量极少 而且人们从骨子里还是瞧不起她们。许多名妓老年时也是流落街头、穷困潦倒；至于一般妓女，更是不堪回首，鸨母的虐待、狎客的戏弄，可谓家常便饭。无论人们如何把妓院美化成天堂，把妓女的风姿描写得宛若天仙，妓女的生涯还是很悲惨的，私妓要为金钱而活，官妓要受权势压迫，既是商品，又是玩物，既无人格，又无生命保障。而且，妓女所受的摧残，不仅是肉体上的，更重要的是心灵上的 屈辱感、自卑感、孤独感、空虚感 对自身无靠、前途渺茫的恐惧感，无时无刻都在折磨着她们。即使锦衣玉食、华灯艳彩、名登花榜、技压群芳，也无法弥补其痛苦。为了谋生，也为了排遣痛苦和压抑，她们不得不在灯红酒绿中醉生梦死。她们同样渴望真情，但真情几乎不会降临，一到人老珠黄，便会麻木不仁，变成行尸走肉，在孤独寂寞中，背着沉重的道德十字架凄凉地死去，连灵魂也不得安宁。

（三）传统文化对妇女心灵的压制与摧残。

任何专制对人的控制都要分两方面：人身依附、心灵依附，通过控制家庭社会地位、限制生理需求，可以在很大程度上压迫妇女。仅仅这样，就会“女免而无耻”。只有从心灵上彻底控制妇女，使妇女自己觉得低人一等，觉得自己恶，觉得自己受男人的压迫天经地义，才能真正控制妇女，也就是从精神上彻底控制妇女。而要做到这一点，就必须通过强大的舆论宣传，从正统意识形态到民俗社会心理，从官方文告到民间文学，从最高层到最底层，从官府到家族，形成强大的法律压力、道德压力，使妇女们从内心接受“男尊女卑”的观念，顺从地接受压在她们身上的三座大山（君权、神权、夫权）。

我们知道，《易传》虽然反复强调“男尊女卑”，女性对男性的顺从，但还没有明确提出女人“先天为恶”，女人天生应该被压迫的观念。但是，《易传》把阳与高尚君子、阴与卑鄙小人在某些时候联系在一起，不自觉地为后来的理论提供了理论前提。最明显的是孔圣人的一句话：“唯女子与小人为难养也，近之则逊，远之则怨，不即不离，然后君子。”这句话的原意已经开始从道德上把妇女与小人物划等号了，但还没有上升到更高的地步。到了后来，专制统治者开始系统提出“女祸”的理论，把男人亡身、亡家、亡国的罪责，推到女人身上，形成了千古最大的冤案。

儒家文化的修养论是“修身、齐家、治国、平天下”，而这只是对男人讲的，女人要做到的是“三从四德”，这本身就很平等，更离谱的是，传统文化往往把男人不能做到修齐治平的许多责任推到女人身上，这既反映了专制的卑鄙，也反映了统治者的无能。

其实，对妇女的歧视，并不是中国传统文化的专利，基督教的原罪说把女人的罪过放大得更大，没有女人的诱惑，人类就会永远居于天堂，一贯标榜“众生平等”、“人人皆可成佛”的佛教，是否也歧视妇女？答案是肯定的。从《巴利典小品》说女人的本性像“取

巧多智的贼 和她们在一起 真理就很难找着 ”到《毗奈耶杂事》说女人“ 作恶 ”、 “ 无恩 ”、 “ 刻毒 ”像大黑蛇 到《增一阿含经》说女人“ 自恃身色 ”、 “ 傲慢 ”、 “ 如雹、能害善苗 ”到《正法念经》说女人“ 不净行 ”、 “ 妄语 ”、 “ 心不正 ”到《宝积经》说“ 女人是大毒 ”到《大般涅槃经》说女人“ 是大魔王 能食一切人 ,一切女人皆是众恶之所住处 ”, 等等, 都是歧视妇女。但佛教的目的是为了拯救妇女, 而儒家为主的中国传统文化, 只是一味地把许多污水泼到女人身上, 让女人做替罪羊。

这其中最大的罪名就是“ 女祸乱政、亡国 ”。我们知道 皇帝是封建专制的最高代表, 为了满足皇帝的淫欲, 后宫嫔妃无数, 许多皇帝耽于声色 不理朝政; “ 春宵苦短日高起 从此君王不早朝。承欢侍宴无闲暇 春从春游夜专夜 ”最后招致乱政、亡国 却把责任推到女人身上。一个罪名是所谓“ 后妃干政 ”如吕后、慈禧 ;另一个罪名是“ 女色亡国 ”夏桀因宠爱妹喜而亡国 商纣王因宠幸妲己而亡国 周幽王因宠幸褒姒“ 烽火戏诸侯 ”而导致西周亡国 唐明皇因宠爱杨贵妃而导致天下大乱, 等等。当然, 这其中有些妇女确实起到非常消极的作用, 如慈禧太后等。而这些也是专制的恶果, 最不应该的是把亡国的责任推到一些无辜妇女身上, 把商纣王的昏庸无道 归结于妲己的狐媚 《封神演义》把妲己说成是狐仙下凡); 把西周的灭亡 说成是由于褒姒的“ 烽火戏诸侯 ”(褒姒也是妖怪下凡)安史之乱 天下生灵涂炭 兵士们不追究唐明皇的责任 却要逼着杨贵妃自杀以谢天下; “ 空忆长生殿上盟 江山情重美人轻 华清池水马嵬土 洗玉埋香总一人 ”。

在这种思想的指导下, 一些在中国历史上起过非常大作用的妇女 或者被淡化 或者被抹杀 只强调长孙皇后、马皇后、孝庄皇后的贤良, 而淡化她们在历史上的积极作用; 为了掩盖中国历史上的唯一女皇——武则天的丰功伟绩, 不惜黑白颠倒, 倾倒污水。最应该讴歌的是为了国家民族安危, 抛家舍业、离乡背井、远赴异国

他乡、用自己的青春甚至生命来换取国家的平安的女性（即所谓和亲）如王昭君、文成公主等；将军权钺妾和番，一样承恩出玉关，死战生死俱为国，敢将薄命怒红颜”。古希腊人为了美女海伦，不惜大动干戈十年（特洛伊战争）中国的皇帝为了自己，不惜牺牲女人（汉武帝为了防止夫人在自己死后专权，而不惜赐死自己的夫人，许多皇帝为了自己阴间的快乐，不惜让许多无辜的妇女殉葬）。民间由于这种影响，也在民俗中贬低妇女，“青竹蛇儿口，黄蜂尾上针，天下最毒者，莫过妇人心”。还有什么“狐狸精”、“扫帚星”、“河东狮”、“泼妇”这种观念不但被男人所接受，最可悲的是妇女自己也不知不觉地接受了。

我一直认为，从宇宙的本原和先天性来讲，阴阳是所有统一体的互补因子，阴阳的矛盾运动形成了丰富多彩的大千世界，孤阴不生、独阳不长，没有阴性，宇宙何以存在，没有妇女，社会、家庭、个人也无从谈起。从大尺度宇宙讲，阴阳同生同长，是完全平等的，从人类的存在、社会的发展来看，男女也是先天平等的。《易经》所讲的平等，并不是没有任何差异的绝对平等，而是有差异的平等，是阴阳各按其本性、各占其本位、各发挥其应发挥的不同作用，阳刚阴柔、阳主阴从是宇宙的本然规律，所谓“不在其位，不谋其政”，阴占阳位、阳占阴位，或者阴阳颠倒，都不是宇宙的常态，而是变态。人类社会也是如此，没有男人和没有女人，就没有人类，这一点是绝对平等的。男女在社会的发展的各个领域中，所起的作用是不同的，具有不可替代性，是一种天然互补，男人在政治、经济、军事等领域发挥着主导作用，而女人则在家庭、感情、培养子女方面发挥着主导作用。这并不是说要把妇女限制在家中，而是要各司其职。在《易经》看来，只有使阴阳的本性得到充分发挥，才能真正体现平等，而不是抹杀一切差别的阴阳绝对平等，或者是阴阳颠倒，也就是说，只有使男人更像男人，女人更像女人，各自发挥其应有的作用，才是真正的男女平等。《易传》的“阳尊阴卑”、“男尊女

卑”把阴阳的先天差别夸大为先天不平等，从而导致了封建专制对妇女的摧残。这是极其错误的。然而，文革中的抹杀男女差别（妇女能顶半边天、不爱红装爱武装），把窈窕淑女变成不伦不类的假小子，让妇女从事违背其生理特征的工作，或者片面强调家庭夫妇的平等，平分家务劳动，都是对妇女本性的摧残，而不是什么男女平等。这样做的结果，既增加了离婚率，也造成了社会的动荡，更出现了中国当今的“阴盛阳衰”的局面。这是一种变态，就像西方的女权主义一样，终究是要失去市场的。

三、《周易》对传统孝道的影响

在中国传统文化中，孝道可以说是占据了理论与实践的核心地位，孝道更是专制文化的基础与保障，孝是忠的基础，忠是孝的扩大。而且，孝已成为传统文化价值取向的核心内容，也是社会各阶层个体行为准则的重要判断标准，所谓“百善孝为先，万恶淫为首”；“两件事读书种田，一等人忠臣孝子”。在统治阶级官方确立的《十三经》中，专门设立了《孝经》。由此可见统治阶级的重视程度。“孝”字出于何典，已不得而知，《周易》本书也没有出现“孝”字，但它确立了孝道的理论基础与根本原则。下面，我们就研究这种影响。

“天地之大德曰生”；“生生之谓易”；“有情本体”在运动中先后产生了自然界、人类社会。前面我已经讲过，六十四卦在本质上是先天平等的，《易经》确立乾坤的首位性，只表明时间上的先后性，并没有说明六十四卦存在着先天的不平等。《易传》则修改了《易经》的先天平等思想，把乾坤在时间上的先在性变成了地位上的优越性。依此类推，在家庭中，乾、坤是父母的表现，生有三男三女。在自然中，人类应该尊重自然（天与地）；在家庭中则应该尊重父母，这种观念还是可以接受的，但《易传》把这种尊重单向化了——只有子女对父母的尊重，并更进一步，把这种单向的尊重，变

成了一种专制统治“家有严君焉 父母之谓也 父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇 而家道正 正家而天下定矣”。父母就像皇帝一样，应该严格按照尊卑的顺序，各司其职，不得越位，不存在平等，这就是孝。而专制只不过是把这种模式加以扩大，这就是后代儒家所反复强调的‘修身齐家治国平天下’的理论基础 也是‘忠’的前提。客观讲，这几句简单的语言，奠定了传统文化孝道的根本内容与发展方向。

董仲舒认为“王道之三纲本于天”则是继承了《易传》的有关思想 把‘孝’变成了天经地义的大事：

夫孝 天之经也 地之义也 民之行也。天地之经 而民是则之。则天之明，因地之利，以顺天下。是以其教不肃而成，其政不严而治。先王见教之可以化民也，是故先之以博爱，而民莫遗其亲；陈之以德义，而民兴行，先之以敬让，而民不争。（《孝经》六十七）

天地之性 人为贵 人之行 莫大于孝（《孝经》二十八）

昔者明王事父孝 故事天明 事母孝 故事地察 长幼顺，故上下治。故虽天子 必有尊也 言有父也 必有先也 言有兄也。宗庙致敬 鬼神著矣。孝悌之至 通于神明 光于四海 无所不通（《孝经》二十八）

夫孝 德之本也 教之所由生也。身体发肤 受之父母 不敢毁伤 孝之始也 立身行道 扬名于后世 以显父母 孝之终也。夫孝 始于事亲 中于事君 终于立身（《孝经》三）

那么，孝有什么作用呢？

孝道之大，备著于经矣。贯三才，通神明，光四海。至贵之行，配天之德，圣人之至教也。以之事君则忠，以之事长则顺，以之事天地则仁。天子之所以保天下，诸侯之所以保其国 卿大夫、士之所以守宗庙、保禄位 庶人之所以保四体、养父母，未有离孝者也。万善未易全也，惟孝则全；百福未易备

也 惟孝则备 令名未易享矣 惟孝则享。至于还淳返朴 致和召顺，归荡平而跻浑噩，条雨顺而集神灵，未有不由斯道矣。

（杨起元《孝经序》）

人主孝 则名章荣 下服听 天下誉 人臣孝 则事君忠 处官廉 临难死 士民孝 则耕耘疾 守战固 不罢北。夫孝 三皇五帝之本，而万事之纲纪也。夫执一术而百善至，百邪去，天下从者 其惟孝也。（《吕氏春秋》）

资于事父以事母，而爱同；资于事父以事君，而敬同。故母取其爱，而君取其敬，兼之者父也。故以事君则忠，以敬事长则顺。忠顺不失 以事其上 然后能保其禄位 而守其祭祀。

（《孝经》四十九）

教民亲爱 莫善于孝 教民礼顺 莫善于悌 移风易俗 莫善于乐；安上治民，莫善于礼。君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。是以行成于内，而名立于后世矣。（《孝经》七十四）

如此 怎样做才算孝？

孝子之事亲也 居则致其敬 养则致其乐 病则致其忧 丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲。事亲者，居上不骄 为下不乱 在丑不争。居上而骄则亡 为下而乱则刑，在丑而争则兵。三者不除，虽日用三牲之养，犹为不孝也。

（《孝经》九十一）

书中还详细列举了天子、诸侯、士大夫、士、平民五个不同阶层孝的具体内容，既然孝能够成为专制统治的有效手段，自汉代以来的统治者大都对《孝经》表示了异乎寻常的关注 除了公开提倡 不少帝王还亲自参加了对《孝经》的注释 梁武帝有《孝经义疏》、梁简文帝有《孝经疏》、后魏孝明帝有《孝经义》、唐玄宗有《孝经注》、清顺治皇帝有《孝经注》 等等 使《孝经》成为儒家经典中历代皇帝注疏最多的一部。

历史上人们不但纷纷读《孝经》注《孝经》阐述其思想更有许多人仿效《孝经》作《女孝经》、《忠经》以期更有效地指导人们的具体孝行亦有人撰《孝经集灵》集录历代孝行传闻以印证孝的功能。《二十四孝》更是家喻户晓的普及读本。从汉代起，孝作为证明一个人品德的重要标准而被正式写入正史，《汉书》、《后汉书》的人物传记中已开始述及他们的孝行。从《晋书》始正史里又单列《孝子传》一栏，专记一代孝子的孝行，以示对孝的褒奖和宣扬。“平生果系孝悌廉让自然做官时不贪不欺、尽忠竭节”明代崇祯帝的这番话反映了统治者对“孝”的普遍认识，“孝”也成为历代评价人物、选用官吏的一项重要内容即“举孝廉”表明“孝”已是进入官场的阶梯。

孝与不孝，在中国历史上又被纳入了法律条文，汉代法律里就有“不孝者，斩首梟之”的条文，“五刑之属三千而罪莫大于不孝，要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也”（《孝经》八十四）。反过来，也就是对孝特别厚爱，对因孝产生的过失特别宽容。“子为父隐”可以得到法律的保护；父子之亲，夫妇之道，天性也，虽有祸患，犹蒙死而存之，诚爱结于心，仁厚之至也，自今子首匿父母，妻匿夫，孙匿大父母，皆勿坐”（《汉书·宣帝纪》），以至于后代出现了许多为父报仇而不与处罚的例子，而且是作为正面的典型来宣传的，这是“情大于法”的根基所在，也为专制披上了一层温情面纱。在后来的史传及文学作品中，均将不孝者被乱棍打死、处以极刑等视为正常，而且演绎出许多诸如“雷击不孝子”、“阴曹地府报应”等故事来诅咒不孝之罪。按古人的说法，有些不孝之徒，只因父母心存慈爱，不忍将其告官，或父母仍希望其改过自新而忍气吞声，不予张扬，其不孝行径没有败露，或许会逃过官府的惩罚。但父母的怨气总会被上天感应到，上天就会让不孝之徒或毙于雷下，或死于疾病，其后代也不会兴旺发达，此谓之“天刑”。所谓“王法或可免，天刑不可逃”；“善有善报，恶有恶报”，以

此从心理上震慑不孝者。

我们看到从《易传》确立了“孝”的基本原则后，专制统治者是如何从意识形态的强化、伦理道德的灌输、民俗心理的垂范，到神灵的震慑，这也是《易传》神道设教的目的。法律的制裁、暴力的镇压，全面强化孝道，其根本目的主要是为了维护专制统治。从人性的角度看，孝顺父母有一定合理性；从自然界看，生物界是不存在孝顺的。所谓“反哺”与“跪乳”只不过是一种自然行为。自然界遵循“物竞天择、适者生存”的原则，而孝顺行为乃是人类社会特有的现象，是文明进步的表现。但是，任何尊重都是双向的，都是以双方的平等为前提的，单向的、不平等的尊重都是违背人性的。许多人以为西方文化是反对孝道的，这是一种误解。基督教文明强调任何个体都是上帝的臣民，人人先天平等，父母与子女在人格等各方面都是完全平等的，双方要互相尊重、互相爱护，父母有义务养育子女，子女也有义务赡养父母，只不过西方社会保障制度比较完善，子女需要对父母从情感上多加关照，不需要经济上的支持，这才是一种科学的观念。而中国古代的孝道观，虽然在很长时间内有合理性（至今中国还没有建立一套有效的老年社会保障体系，特别是在农村），即使将来“老有所养”问题被社会保障体系完全解决，尊重老人的优良美德也应该保持。问题的关键在于传统文化的孝道观是专制文化的基础，它是一种单向的、不平等的尊重，这是没有丝毫根据的。

那么，传统孝道观的理论基础何在？就在于《易传》。我认为，《易经》与《易传》是两个既有密切联系、又有本质区别的作品。传统观点认为，《易经》“乃卜筮之书”其中除了记载了一些历史资料、原始科学观察的记录、六十四卦结构之外，没有多大的价值，而《易传》乃圣人之作，是对《易经》的全面提升，其历史价值、学术价值、思想深度、对中国文化影响的程度，都远远超出了《易经》。简单说，《易经》对中国传统象数文化、后期的术数文化的发展起了

决定性的作用 这属于非意识形态部分 而《易传》对中国传统文化的意识形态部分的发展起了根本作用（《易传》是专制文化的理论基础），这种观点是有其合理性的。问题的焦点也正在于此：表面上看，《易传》确实是对《易经》的提炼与升华 而古今大多学者都认定 正是《易传》抛弃了《易经》的‘占卜’内容 把它上升到宇宙观、世界观的高度 才使《易经》由糟粕变成精华，“善为易者不占”。事实恰恰相反 从逻辑和思辨的角度看，《易传》确实比较先进 不过从本体的角度看 问题大不一样，《易传》所倡导的是一种‘有情本体’，它所具备的内涵都是人为附加上的 比如‘生生不息’本来是一种完全自然而然的运动过程，却被加上了人为的情感；六十四卦的矛盾运动，本来只有时间上的先后差异，却变成了社会中父母与子女人格差异的先天依据；《易经》本身具有的先天平等性 在《易传》里变成了后天的完全不平等；六十四卦的先天功能差异，变成了后天的尊卑差异。这样以来，父母与子女（乾坤与其他六卦）由时间上的先后性，变成了人格上的尊卑差异性；先天平等性变成了后天不平等性；双向的尊重与养育，变成了单向的尊重——孝道。这种理论上的重大转变，正好符合了专制统治的需要，被作为官方的意识形态强行推广，尽管对于培养美德、稳定社会有很大的作用，但其消极作用确实非常之大，其流毒之广、危害之深，空前绝后。

1. 奴性化影响。在本书的前面，《易传》与传统人格观部分，我已经详细分析了“自强不息”、“厚德载物”的正面影响 但我同时又指出 由于“唯圣”思想的存在 传统人格最终都要被打上“奴性”的烙印 而“畏天命、畏大人、畏圣人之言”的基础就在于“畏父母之言”。专制文化只有一个人是有独立人格的——皇帝 其他人都是要奴性的，而这种奴性的培养是需要一个长时间的过程、一个非常合适的文化氛围，那只有从家庭这一人生第一驿站开始，从小做起、从每个人做起、从小事做起 灌输孝道。我们只要看以下《二十

四孝》所宣扬的故事就会明白，这些孝子绝大部分是遇到了类似继母这样没有人性的父母，而对这些人性的父母，却从来没有法律的处罚和天理的报应；“君要臣死 臣不得不死 父要子亡 子不得不亡”。这是典型的家庭专制，而孝与忠在本质上是一致的，这是专制统治的最现实基础，也是儒家“修身、齐家、治国、平天下”的统一性的基础。因为孝的第一要义是“父在观其志，父没观其行，三年无改于父道，可谓孝矣”（《论语》），无改父之道，直堪以孝称；若论庄子孝，此直是难能”。由此进一步做到“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行；口无择言，身无择行。言满天下无口过，行满天下无怨恶。三者备矣，然后能守其宗庙”（《孝经》），“天不变，道亦不变，祖宗之法不可变”。就是以古人的经验、先辈的经验为根据，一言一行都必须因循古人，没有一点个人的、独立的、时代性的东西，使人终日沉溺在保守和复古中，不思变革，从而无所作为。这种用“孝”的血亲关系来解释和强调个体对家庭和社会的义务，使人变成家庭和国家的分子，但却丧失了独立人格，也就必然因循守旧，而对君主也会忠心耿耿，这样就可以保证专制天下的长治久安。

实际上，对于《易传》这种错误的推论，古人早有疑义。王充在《论衡》中指出：“儒者论曰：天地故生人，此言妄也。夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而后合，合而生子矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。”夫妇生子非有意而为，乃是情欲冲动的结果。父母于子女只有时间上的先后差异，没有任何人格上的不平等。到了孔融的时代，这位孔夫子的二十六代孙，居然提出了青出于蓝的结论：“父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳！子之于母，亦复奚为？比如物寄瓶中，出则离矣！”把母子关系看成寄存关系，更为坦诚。按佛教初期的观点，以生为寄，“先时寄宿此婆家”，只以父母之身为寄宿处，这是三世因果、六道轮回的必然结论。在西方文化

中，这种思想早已为大众所接受。只可惜上述科学观念被专制思想扼杀，孔融的最后殉道而死，主要罪名正在于此，曹操宣示孔融罪状中指出：“此州人说，平原祢衡受融传论，以为父母与人无亲，比如瓶器，寄生其中。融违反天道，败伦乱礼。”所以罪应致死。而初期佛教的“沙门不敬王者、不孝父母”（释迦牟尼本人就是如此），在专制文化的强大压力下，最终不得不让步，既敬王者、又孝父母，反对的声音最后销声匿迹。从根本上切断了一切平等，使本来存在许多合理性的孝道，最终变成了统治阶级培养奴才的理论与现实基础。

2. 反科学性影响。为了宣扬孝道，古人编造了大量的“天人感应”的故事，来激励或震慑个体，以保障孝道的推行，从而有效地维护专制。而天人感应的理论基础也来自于《易传》：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下太平，观其所感，而天地万物之情可见矣。”到了董仲舒时代，“天人感应”全面化、细致化，个体的一言一行必上感于天。而个体的孝与不孝，更能够感应于天，上天会根据个体的行为给予奖惩。“孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通”（《孝经》）就是说，孝与不孝，神明会明察秋毫，这是决定人的生死祸福的基础。

其实，从《易经》的理论体系本身，是没有神鬼存在的余地的，本体产生宇宙万物的过程，是完全自然而然的，但为了专制统治的需要，《易传》特意设计了“神道”，把“自然本体”变成了“有情本体”；前门驱鬼、后门迎神，正像小乘佛教的无神论与大乘佛教的有神论一样。而孔圣人本人也是如此：“子不语怪、力、乱、神”；祭如在，祭神如神在”；“未能事人，焉能事鬼”；“未知生，焉知死”。但是，为了保证孝道的贯彻实施，孔圣人也不得不拉大旗做虎皮，希望依靠神灵的力量，来震慑个体。既然《孝经》为圣人之作，就必然要有相应的理论与事例，才能令人信服。顾炎武《日知录》云：“易传言先天后天，考之史书所载，人事动于天，而天象变于上，有验于

顷刻之间。”

《后汉书·循吏传》记载，一寡妇侍奉婆婆至孝，但小姑心存不满，诬告寡妇毒死婆婆，寡妇因此下狱致死。自寡妇死后，当地连年大旱，怎么祈祷也无用，直到新任太守详查冤情，并为之昭雪，祭扫坟墓，其时大雨应时而降。《晋史·孝子传》记载，王延九岁时，母亲去世，继母残酷虐待他，冬天给他做的棉衣使用乱草塞满，又逼王延在数九寒冬找活鱼给继母吃，找不到就被打得遍体鳞伤，最后跑到冰河上卧冰大哭，感动上苍，出现大鱼，也最终感动了继母。三国时，孝子孟宗，因母亲于隆冬时节想吃鲜竹，无处可得，百般无奈，跑到竹林中，抱竹大哭，其时地忽裂缝，生出鲜笋，持之奉母，母病立愈。这种模式的故事，可以说是比比皆是，从虞舜的孝感天地使“象为之耕，鸟为之耘”起，类似感应络绎不绝：“涌泉跃鲤”、“负土成坟”、“虎即避去”、“猛兽下道”、“群雁聚集”、“水獭献鱼”，可以毫不夸张地说，每个孝子都可以开一个动物园，孝子所能感动的，既有天地，也有动物，不一而足。至于不孝而遭报应的故事，也是唾手可得。

自从专制统治者推行孝道以来，“孝可通神”被有意强化，历代都有人编写此类孝感天地的故事。尽管此类故事毫无科学性，纯粹是荒诞不经的杜撰，但经过正统史书、意识形态的代表的大力宣扬，几乎无人怀疑其真实性，《二十四孝》与《二十四节》一样，成为官方钦定的教科书，在民间广为流传，而对不孝的惩罚也越来越厉害。“谎言一千遍也可以变成真理”，这些感应故事，正像宗教的神迹故事一样，都是一种伪科学，只有消除其神秘光环，才能还孝以本来面目。

3. 反人性影响。提倡孝道，本来是依据人的本性，但过分的宣扬，却走到了人性的反面，除了上面提到的对不孝的严厉惩罚外，古代所宣扬的孝子故事大部分是违反人性的。“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”，既然人之品行以孝为最高尚，那么，不孝必

然是最卑劣的；只要有孝，尽可掩盖或开脱其他过失，而不孝则为大逆不道、十恶不赦的罪过。如此看待孝与不孝，成为几千年的金科玉律。这是违背人性的。

在这种非科学的理论指导下，古代所宣扬的孝子故事许多又是反人性的。“香九岁 能温席”黄香是汉代人 九岁时母亲去世，他因思念母亲不思饮食而骨瘦如柴。没了母亲，他就尽心侍奉父亲 冬天寒冷 他总是先用身体给父亲热被子 夏天炎热 他为父亲以扇扇席 当时号称“天下无双 江夏黄香”；冬月常温席 炎天每扇床 如何汉天下 只有一黄香”后获高官厚禄。以一未成年儿童如此侍奉父亲，其父亲莫非畜生？有个叫老莱子的人，虽已七十，父母俱在。为了让父母高兴，虽然自己已年逾古稀，还时常穿上小孩子的花衣服 装小孩子样 他用桶提水 有时故意装做拿不稳 将水打翻在地，自己学做小孩模样哭，为的是让父母感到他还小，不觉得自己老。一个扭扭作态的老怪物，竟然得到历代传诵，这就是“言不称老”的“老莱娱亲”。上述故事 虽不近人性 但还没有灭绝人性，下面的故事，则令人发指了。

南朝梁人庾黔娄在外做官，一日忽感心惊肉跳，急回家，见父亲卧病在床 便向医生询问病情 医生说 安危很难断 但有尝粪法可知 如粪甜 则无救 如粪苦 则有救。庾黔娄即取父粪尝之 味甜 祷告之 无济于事 这就是著名的“尝秽”不令人呕吐乎 还有所谓“割股疗亲”宋朝的朱云孙 母亲生病时 他就割下自己大腿的肉为母亲治病，第二次母亲病时，太太自告奋勇割肉，此谓“孝子”、“孝妇”元朝时 河南秦氏姊妹 为了给父亲治病 姐姐凿出自己的脑浆，妹妹割下大腿的肉。割股的动机是孝，这不但违背人性 也与“身体发肤受之父母”的观念冲突 只要父母需要 怎么都行，这不正是专制统治者最喜欢的？

还有个更令人发指的故事。古代的要求是养儿防老，还有“不孝有三 无后为大”但《二十四孝》中有一个与不孝之“无后为大”

非常矛盾的故事——“郭巨埋儿”。古时候，有个人叫郭巨，父亲去世后，他把所有的家产都分给了自己的兄弟，自己和母亲过穷苦的日子。他借了一处凶宅养母，妻子生了儿子，他顾虑养儿会妨碍养老，就挖坑准备埋亲生儿子。挖地时，得巨金，上写“赐孝子郭巨”。这个漏洞百出的故事，让人一看就是胡编乱造，还不如基督教的类似故事——用亲生儿子祭上帝。这是一个没有任何人性的故事，这种孝道，如何让人学习？

长辈在世，要尽孝道，尽管许多要求不合人性，但也情有可原，死后要尽孝道，既是一种迷信，更是一种对人性的摧残：

孝子之丧亲也，哭必哀，礼无容，言不文，服美不安，闻乐不乐，食旨不甘，此哀戚之情也。三日而食，教民无以死伤生，毁不灭性，此圣人之政也。丧不过三年，示民有终也。生事爱敬，死事哀戚，生民之本尽，死生之意备矣，孝子之事亲终矣。

（《孝经》）

这里总结的几种形式，当然是指个体因为亲人之丧而悲伤的一种不自觉的行为，但因其在形式上做了规范，也就给投机钻营者提供了可乘之机。特别是汉代以后，因为通过孝可以取得官职利禄，是一条通往仕途的捷径，所以，一些沽名钓誉之徒在父母死后，不惜忍受皮肉之苦，把自己搞得形容憔悴，从而获得孝名，跻身官场。

人之丧亲，既然“服美不安、闻乐不乐、食旨不甘”，在居丧期间，为了表示子女的孝行，一切娱乐活动都应该停止，包括谈婚论嫁、宴饮游乐、访亲会友，直至夫妻间的性生活。中国历朝大都有这方面的律令，唐朝法律规定，居父母丧及夫丧期间而嫁娶者，徒三年，已成之婚姻无效；居父母丧为人主婚者，杖一百；充当媒人者，杖八十；居父母丧期间生子者，处徒刑一年。对于居丧期间的其他娱乐活动，法律上也有着明确的处罚规定，除了个人在居丧期间不得娱乐，如逢皇帝或皇后去世这样的“国丧”，则全国都不得娱乐。清朝诗人赵执信少年得志，十八岁考中进士，入翰林院，二十

三岁就担任了山西省乡试正考官，可谓春风得意；可就是因为康熙二十八年佟皇后病逝的“国丧”期间应邀观看了友人洪昇的《长生殿》被人告发而被罢免回家。“可怜一曲长生殿，断送功名到白头”，由此可见孝行制度的残酷性。历史上确有既要以大孝子的形式博取孝名，又难耐寂寞而违禁的欺世盗名者。东汉赵宣，葬亲后不久就关闭墓道，住在墓道中守丧二十年，乡谊称孝，州郡数次礼请之，并把他推荐给太守陈蕃。陈蕃与赵宣相见，结果访知，赵宣有五个孩子，都是在守墓期间与妻子“寝宿冢藏，而孕育其中”，大怒，以“诋时惑众、诬污鬼神”将其治罪。赵宣命不好，碰上了一个精明的太守，致使二十年的墓道生活之努力一朝付诸东流。但他居住墓道二十年，毕竟超乎寻常而且骗取了各级官员的信任，如果不被陈蕃揭穿，他就会既赚取了名誉，又不耽误生儿育女传宗接代，可谓两全其美。甚至他的孝名还会名垂青史，那样的话，不知要蒙蔽多少后人，连累多少愚孝者走上歧途。

古人居丧，要做到“齐衰、苴杖、居庐、食粥、席薪、枕块，所以为至痛也”。不仅如此，在服期内一般不能洗澡，只有“头有疮则沐，身有病则洗”。到了清代，居丧者不仅不能洗澡，还不能理发。同时，居丧期间，住处要简朴，要以竹木茅草搭棚，以柴草为席，以土坯为枕头，用最简单粗陋的居住条件，表示丧亲的悲痛和哀思。也有孝子在墓旁搭建小屋，守护坟墓，谓之“庐墓”。孔子的学生子贡，曾在孔子的墓旁揭庐六年，这是大孝的一种。更有“割乳庐墓者”，即丢下乳儿揭庐者：

李孝女者，名妙法，安禄山乱，被劫他州，闻父亡，欲间道奔丧，一子不忍去，割一乳留以行。及至，父已亡，请开父墓以视，宗族不许，复持刀刺心，乃为开，见棺，舌去尘，发治拭之，庐墓终身。（《新唐书·列女传》）

何其残忍！三年治丧，一般不许破例。朝廷规定，父母丧亡，官员必须回家守丧，满三年再续职，因特殊原因也可命令未服满三年的官

员出仕，谓之“夺情”。此类规定既违反人性，又助长了思维的保守性。

更有甚者，由孝道而引申出来的避讳，令人瞠目结舌。唐朝规定，如果你要做官，官的名称与父亲或爷爷的名字相同，你就不能干了。例如，父亲名字里有个“安”字，你就不能做长安的县令，父亲名字里有“军”字，你就不能当将军。如果隐瞒，要被判刑。贾曾是“中书舍人”，他父亲的名字正好叫“贾忠”，他怕“中”与“忠”犯忌讳，请求不做，后经专家鉴定，“中”与“忠”不算同字，才过关。唐朝的短命诗人李贺，父亲叫“李晋肃”，他就不能考“进士”，因为“进”与“晋”同音。

那么，如此说来，古代的孝道有没有可取之处？肯定是有。

《孝经》也看到了片面谈孝的弊端，因此提出了“谏诤”：

曾子曰：“若夫慈爱恭敬，安亲扬名，则闻名矣。敢问子从父之令，可谓孝乎？”子曰：“是何言与！昔者天子有诤臣七人，虽无道，不失其天下。诸侯有诤臣五人，虽无道，不失其国。大夫有诤臣三人，虽无道，不失其家。士有诤友，则身不离于令名；父有诤子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不诤于父，臣不可以不诤于君。故当不义，则诤之。又焉得为孝乎？”

因此，谏诤在孝道中还是很重要的。孟子提出“不孝有三”，赵岐为之注曰：

于礼有不孝者三事，谓曲意阿从，陷亲不义，一不孝也；家贫亲老，不为禄仕，二不孝也；不娶无子，绝先祖祀，三不孝也。将曲意阿从，不为禄仕，陷亲不义，列为三不孝之一，足见对谏诤的重视程度。可惜的是，古代社会对孝的提倡片面强调了臣对君、子对父的忠顺、孝敬，有意强化家长的权力，谏诤这种容易犯上的美德，成了一种纯理论要求，常常被忽略或有意回避。《汉书·韦贤传》：“孝莫大于严父，故父之所尊，子不敢不承，父之所异，子不敢

同。”直至“父叫子亡，子不得不亡”，哪里还有据理力争的余地，不从就是不孝，结果引发了多少悲剧。这其中的根本原因在于专制。虽然历代有所谓谏官，但真正能听进去谏诤之言的皇帝寥寥无几，否则，就不会显出魏征与唐太宗的英明。专制皇帝之所以提倡孝道，目的只不过是为了让臣民绝对顺从，历代皇帝中杀父篡位的很多（如杨广）。随着封建统治的加深，特别是明清两代文字狱的兴起，给皇帝拍马屁用错字都要死（如朱元璋对“则”、“僧”等字的变态忌讳），更不用谈谏诤。

所以，我不厌其烦地强调，不消除专制这个毒瘤，中国传统文化的一切优秀部分都会黯然失色，中华民族的振兴就会变成空中楼阁。

第十一章 《周易》对中国古代科技文化的影响

华夏文明曾在世界文明中独领风骚，明代中期以前，中国的科技水平还处在世界前列，但差不多与此同时，西方进入了以文艺复兴为起点的全面发展的近代，民主与科学像两个飞轮，使西方国家很快走在了世界的前列。这些素来被华夏文明称为“蛮夷之国”的列强们，凭借着坚船利炮，用火与剑打开了古老中国的大门，使这个最古老的文明古国最终变成了半殖民地半封建的国家。面对这种亘古未有之巨变，有志之士痛心救国，认真反思古老的华夏文明为何在西方文明的冲击下一败涂地，经历了从科技救国、实业救国到政治救国的艰难历程。从表面的原因看，是西方的坚船利炮强于中国，但根本的原因却在于政治制度，还有中国文化自古所形成的宇宙观、世界观而为中国文化“源头活水”的《周易》必然对中国科技文化的发展有过重大影响，从宏观和微观两方面研究这种影响，才能使中国科技文化的发展一日千里。

“科学”、“技术”两个词是现代西方用语，中国古典文化中只有“道、术、技”等词。由于中国文化特有的意会性与模糊性，上述名词并没有特定的内涵与外延。所以，对于什么是中国古代的科学技术，它包括那些领域，都没有确指，只能从几个主要方面加以探讨。

对于《周易》的属性问题，古人的观点基本一致：《易经》乃“群经之首”，是真理的百科全书。“易文化”的发展经历了三个阶段：

《易经》、《易传》、“易学”。《易经》基本属于“巫术文化”的范围,《易传》基本属于人文文化领域;“易学”则属于一种研究。既然“易者,冒天下之大道”古人理所当然地认定《周易》乃是最高科学,其间虽有欧阳修等学者对其中的矛盾性提出过异议,但总体上是没有什么怀疑的。由于专制的影响,古人只能在“六经注我”和“我注六经”的框架内思维,对于“易学”的研究,没有大的突破。近代以来,特别是最近几年,随着西方文化的强势输入、现代科学的飞速发展,中国学术界开始用全新的观点、方法来分析《周易》,提出了许多全新的观点。在关于《周易》的属性问题上争论最大,针对古人的观点,一些学者认为《周易》虽然包含许多科学的萌芽,但它毕竟属于以信仰为主的人文文化,不属于真正意义上的科学。

实际上,对于什么是科学,现代西方的观点也不一致,在我看来,易学和严格意义上的现代科学分属不同的领域,而且是两个不同时代的文化。如果纯粹用现代科学的理念来分析《周易》,确实有很多错位,那么是否由此否定了《周易》的科学性呢?答案是否定的。如果按严格意义上的现代科学要求,中国古代就没有真正意义上的科学,最多只有一些技术。我比较赞同拉卡托斯的科学观,科学在本质上也是一种信仰,不同的科学家集团可以形成不同的科学观、科学体系,不同科学体系之间存在着证明度和证伪度的差异,没有根本的正确与错误的异同。既然宇宙是无限的,就不可能存在唯一的一种科学思维、方法、体系,必然存在多种不同的、甚至差异很大的科学思维、方法、体系,多元开放的宇宙,必然产生多元开放的科学体系,任何“放之四海而皆准”的唯一科学体系都是不存在的,适应于宏观领域的牛顿力学,在微观领域让位于量子力学;相对论也只有在接近光速的时候,才发挥作用。宇宙中还有无数我们不知道的领域,必然适应于完全不同的科学体系。在这个意义上,《周易》不同于现代科学的另一种科学体系,是一种前科学,但前科学只是从产生时间上来划分的,并不表明彼此的高低。

再进一步讲 把《周易》和现代科学加以区分 并不是说二者没有共性，它们是有很多共性的，也就是说，即使按照现代科学的模式，《周易》也具备很多科学性的内容。它包括三个方面 宇宙结构与功能原理——以阴阳观念为基础所形成的生成原理、感应原理、循环原理，即有机论的自然观；方法论原理——以象、数、理为基础，包括象数论、类比论和实验论等研究程序理论；科学技术观——以“天人合一”为基础 主要有“制器尚象观”、“天工开物观”、“道术一体观”。易学不仅提供了一套自然观、方法论和科学观 而且其本身也具有科学内涵，有关易卦符号系统和河洛理数的推演以及筮法的聪明设计，不仅展示了原始组合数学的特征，而且还包含了当代数学的许多先驱思想，也具备未来数学发展的素材。其他所蕴含的天文学、物理学、生物学、量子力学、突变论等思想 更是光彩熠熠。我这样讲 并不是认为《周易》高于现代科学 在我看来，科学体系本身是没有任何高低之分的，差别只在于适应的领域不同。当然，不同的科学体系在某一方面的纯粹横向比较，可以显出高低差异，即由于时代的先后所形成的高低差异，由此就可以用其中一个体系对另一个体系进行改造或新的解读，并可以带来新的视角，在很大程度上使交流的不同体系发生新的转变、形成新的分支，甚至形成新的科学体系。这就是近现代许多自然科学家为什么公开声称他们的科学研究与古代东方的哲学是一致的，可以说 现代科学重新发现了易学 而《周易》也在现代科学的解读中重新获得了生命，这也是近几年用现代科学观念来解读《周易》所形成的许多成果的主要原因。另一方面，1930年以来，特别是八十年代以来，许多人致力于借助易学的观点来促进新科学诞生的努力虽然尚未成功，而且还暴露了伪科学的面目，但我们绝不能断言这种努力毫无希望。最起码在人与自然关系异化的今天，易学中的那种“究天人之际”的精神、理性与价值合一的生态观、有机生成的思维方式，对于解决当代人类危机，尚有非常大的参考价值。而

且,《周易》中所包含的许多思想 能否为解决当代自然科学的根本问题提供思路?比如统一方程问题、宇宙的生成与演化问题,生命的一元与多元问题,多维时空的问题。

《周易》对中国传统科技文化有何种影响?在近代科学传入中国以前,中国传统科技文化有着自己独特的发展轨迹。中国传统科技有大体一致的宇宙图像,但没有统一的科学范式,即有多样的科学,却没有形成一个统一的科学概念,基本上是各自为战。科学的发展,有着自身独特的规律,但是又不得不受社会政治、经济环境的制约 受占主导地位的各种思想的影响。我一直认为,《周易》对中国传统文化的影响是多方面的,但在社会科学领域的影响与在自然科学领域的影响是不一样的。《易传》的重点是通过一套严格的宇宙观,推演出专制存在的先天依据,杜撰出专制万古长存的后天根据,从而保证专制的长治久安。这是中国传统大文化的秘密所在 也是《周易》成为六经之首的根本原因。我认为,《周易》虽然在社会科学领域的影响更大,但由于专制幽灵的存在,由它所形成的各种思想整体上是不可取的,至多可以吸取其中的部分合理内容。而在自然科学领域,《周易》的影响也是非常深刻全面的 如果排除专制思想的影响,《周易》的自然科学思想总体上还是进步的,当然部分糟粕的存在也是不可避免的。关于易学与中国传统科技的影响之讨论 既可以是“宏观”的一般性讨论 也可以是“微观”的具体讨论,本书准备兼顾二者。关于易学与中国传统科学的起源问题,《易传·系辞传》中有一段话 把中华民族早期的几乎所有重大发明 如农具、衣裳、舟楫、宫室、书契等等 都说成是依据卦象的启示而发明的 这类“科学”源于“易学”的断言当不可信 近人提出的种种易学的科学起源说,诸多论证虽有一定道理,但尚缺乏考古证据。关于易学与传统科学范式形成的关系,比起源问题上的互动要明朗得多 易学的形成以《易传》为标志 它出现在战国中后期已成定论;而传统科学的骨架或者说是范式的形成则在其

后的秦汉时期，从先后次序这一历史逻辑看，易学肯定会给传统科学产生影响。作为传统科学框架基础的阴阳、五行学说并非直接来源于易学，因为战国时期已经有阴阳、五行学派。尽管早期的易卦符号蕴含阴阳概念，但《易传》的阴阳观念显然受到阴阳家思想的影响；《易传》中没有五行思想，这种思想在汉代分别为易学和科学吸收，一般说来，作为传统科学基础的阴阳五行理论，与易学没有明显的传承关系，但是否由此就否定了易学对传统科学的影响？肯定不是。因为阴阳五行理论只是其中一个前提，即使是这个理论，到汉代时，由于象数易学对五行阴阳思想的全面吸收，已变成易学的内核，开始对传统科学发生影响，何况易学其他方面的丰富内涵。

任何自然科学体系的产生与发展，都必然以一定的宇宙观、思维模式为理论前提。爱因斯坦曾经讲过：“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础，那就是希腊哲学家发明的形式逻辑体系（在欧几里得几何学中），以及通过系统的实验有可能找出的因果关系（在文艺复兴时期）。在我看来，中国的贤哲们没有走上这两步，那是用不着惊奇的。令人惊奇的倒是，这些发现在中国全做出来了。”（《爱因斯坦文集》）爱因斯坦的疑问发人深思。中国传统科学体系确实没有严密的形式逻辑体系和严格的实验科学的体系和方法，所以中国传统科学技术表现出与西方科学技术完全不同的体系；近代以来，中国的科学技术远远落后于西方，但绝不能由此完全否定传统科技的功绩。今天我们要大力学习西方的先进科技，并对传统科技进行改造，而西方科技同样要大力吸收东方哲学的精髓，进行改造创新。我认为，随着社会的综合发展，东方文化中的宇宙观和思维模式，会越来越发挥作用。与西方完全不同的中国传统科技体系正是以《周易》的思想为理论基础的，这其中最重要的是《周易》所形成的思维模式、科学技术观。这是从宏观方面探讨《周易》对传统科技的影响。

首先看一下《周易》所形成的思维模式对中国古代科学家们的影响。作为“群经之首”的《周易》是中国历史上所有上过学的学生的首选必读物。许多科学家本身就非常爱好《周易》。有的就是易学家，《周易》中的思维模式必然对他们形成特定的科学观、技术发明创造起着重大的、无可替代的作用。

本书的前面部分，我已经全面探讨了《周易》思维模式的主要内容及其影响，但主要是侧重对社会科学思想的影响，对自然科学思想的影响很少谈到，这里重点谈一下。全息思维模式是三才一体宇宙观的理论形态，有助于古代科学家形成大化流行、生生不息的宇宙演化发展观，建立“天人合一”的人生观，使古代的科学家人在观察自然、进行实验、总结规律的时候，不会像西方的科学家那样重部分、轻整体，重分析、轻综合，重孤立、轻联系，而是用联系的、发展的、全面的眼光来研究宇宙，避免了形而上学思维模式的消极影响，并创造了伟大的成果。

《周易》的唯象思维对中国古代科技思维的发展更是起着无可替代的重大作用。唯象思维主要是一种形象思维，它运用卦象、爻象、实象、虚象等，取象比类，触类旁通。它的基本特征是取象比类，强调阴阳对称、刚柔相济、对立统一，重视全面性、序列性、系统性，关注经验，力求把握事物的节律性、互补性、循环性。这与西方的形式逻辑完全不同，因为它不是提供一种固定的思维模式，而是提供一种开放式的思维模式，这种思维模式不仅有助于思考问题，而且还可以使人形成丰富的联想，增加思维的内容，是思维形式与思维内容紧密结合的一种奇特形式。

唯象思维模式在中国古代科学技术的各个领域，都曾经被普遍地加以利用过。天文学家用象数来表示各种星相的位置、运动周期；历法家用象数描绘日月往来、阴阳消长、四季物候变化的节律；医学家们则用象数来描述人体脏器的分布规律以及生命节律的变化轨迹；化学家用八卦来论述丹鼎炉火及各种物质的互相转

化；律乐家用象数来表达律吕音节的损益法则。即使对于现代科学而言，《周易》的思维方法也很有启迪作用。量子力学的创始人玻尔将“原子结构模型”假说的创立归功于太极图的启发，以致对太极图十分尊敬，用它来设计族徽。美国的零桐博士认为，量子力学中的各种量子交换、波粒二象性、测不准原理、超物质等都可以从《周易》的“相对原理”、“互补原理”、“跃迁原理”中获得解释。著名美籍华人杨振宁、李政道从《周易》的消长理论中得到启发，提出了原子能态二组的奇偶性虽是不灭的，但不是不变的，而且存在着盛衰消长的规律，这一重大发现使他们获得了诺贝尔物理学奖。

其次是《周易》所包含的科学技术观对传统科技的影响。“科学技术”概念是近代西方的舶来品，中国古代无此概念，只是在类比的意义上使用这一概念。我们选择《周易》中的“制器尚象观”、“道术一体观”来研究其对传统科技的影响。

“制器尚象”是易学关于创造和发明程序的一种理论观点，主张取象自然形构制器以行人道，“易有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以卜筮者尚其占，以制器者尚其象。”（《系辞传》）这里将“制器尚象”列为四道之一，并在《系辞传》的后面“制器尚象”作了全面的注释：“古者伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”后面有一大部分详细论述了古代的圣人们如何受到卦象的启发而发明了13种器用之物。“器”并非指器械、物件之类的物质实体，按照“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的二分法，它应该包括一切显道之事物，既代表一定规格的典章制度，又代表科技上的包括理论和器械的一切创造。集市、丧葬、文书也列入制器行列，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。面对纷繁复杂的大千世界，圣人要发现“形而上之道”，就必须首先取象，而这种取象的范围，包括天地人三才，或从结构、或从功能的角度出发，进行统一

的归类,这就是取象的真正含义。在这种宽泛的“器”、“象”概念下,“观象制器”作为创造理论、制定典章、发明器物的一种指导原理和运作程序,就是必然的。

汉代易学家以卦气解易,将六十四卦系统配四季、二十四节、七十二候、三百六十五日,这种以六十四卦建立历法显示的形式系统正是《易传》“制器尚象”说在天文领域的一种应用。这种形式化的方法受到后代的张衡、张遂等大历法家的重视,影响千年之久。京房开创的音律易卦表示系统,推动了音律学旋宫转调的研究;中医学在引进阴阳五行学说的同时,按照易经六爻系统建立的脏腑经络学说在数学领域赵爽“依经为图”发展“制器尚象”思想,著《勾股圆方图注》,首创数学图解法,为后代留下了“勾股圆方图”、“日高图”、“七衡图”等。刘徽继承上述思想,著《九章算术注》,依“物类形象,不圆则方”的观点,把数学研究的形象思维发展为“析理以辞,解体用图”的数学方法论纲领。在天文图方面,三国时的陈卓把甘德、石申的星表绘制成有 1464 颗恒星的星图。当代出土的马王堆汉墓帛书有 29 幅彗星图。在地图方面,《尚书》和《周礼》已有记载,马王堆汉墓也出土了地形图和驻军形图。至宋代,图学已发展到成熟阶段,郑樵在《通志·总序》中说:“河出图,天地有自然之象;图谱之学由此兴起;洛出书,天地有自然之文;书籍由此而出。”又说:“非图无以见天象,非图无以见地形,非图无以作室,非图无以制器,非图无以明章程,非图无以明制度,非图无以别境界,非图无以正其班。”

中国古人对“道”与“术”、“学”与“艺”的看法与西方文化不同,西方文化没有“形而上”与“形而下”的区分,中国文化虽然也讲“道术一体”,但并非同等对待,而是强调“道本术末”、“德上艺下”,主张“以道御术”和“艺以明道”。“道”的原始含义为道路,后来向着抽象化方向发展,《尚书·洪范》的“王道”已有政令、规范、法度的含义。春秋时代的“道”开始向规律的含义发展。《周易》是专门研究

“道”的学问的经典 即是研究宇宙发展规律的学问；一阴一阳之谓道”，立天之道曰阴与阳 立地之道曰刚与柔 立人之道曰仁与义”。从狭义讲，指学理指导技艺；从广义讲，意味着道德指引科技。贾谊认为：“道者，所以接物也，其本者谓之虚，其末者谓之术。”又说：“数为六艺之一，由艺以明道，儒者之学也。自世之学者，卑无高论，习于数而不知其理，囿于今而不通乎古，于是儒林之实学下同方技。”这样的科学技术观，对中国传统科学技术的发展必然造成极坏的影响。一方面，这种观点妨碍了科学技术专业的形成，没有严格的专业化分工，科学技术的发展就是不可能的。既然科学技术为“小道末技”，从事科学技术研究的人就必然没有应有的社会地位，这样就会形成恶性循环，导致中国几千年的科学技术水平徘徊不前。另一方面，“以道御术”、“文以载道”不但使社会科学变成了专制的附庸，而且更可悲的是，自然科学也成了专制的附庸，是否成为真理，不是由客观来检验，而是由权力来定论，这样的环境如何发展科学技术？

以上是从总的方面来论述《周易》对中国传统科学技术的主要影响，下面，我将从两个方面具体论述一下《周易》对中国传统科学技术中的天文学、中医学的影响。

一、《周易》对中国古代天文学的影响

天文学应该属于中国传统科学技术中发展程度比较高的一门学科。由于地理环境的影响，中国形成了最早的农业经济，而农业经济对自然环境的依赖最重，因为农业的发展离不开农时节气，离不开对日月运行、寒暑交替的观察，所以观察天象是了解自然的最有力的方法。中国人很早就开始了系统的天象观察，并在长期的生产实践中，总结了大量的天文知识。中国古代天文学的特点是“观象授时”，即《尚书·尧典》所说的“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时”。这个过程，同时又是《易经》的产生过程，《易

经》是占卜之书 但其卦象的基础是“仰则观象于天”由于《易经》很早就成为经典,《易经》的思想反过来深刻影响了后来的天文学的发展。不仅“天文”一词出于《易传》而且作为中国古代天文学两个主要方面的历法和宇宙论 也深受《周易》的影响。

首先看一下《易经》中有关天文学方面的知识。《周易》卦爻辞中三次提到“月几望”、“几望”表示的是满月时的前后几天 是西周时的重要天文学概念。《易经》中之所以“中”、“贞”、“正”的卦爻辞都是吉卦 是因为“中”与“正”是天文学术语 在古人看来 正确掌握了星相的中正,就能准确掌握季节、月份的变化,从而更好地指导农时,获得较好的收成。能正确掌握中正,就能吉祥如意。另外 在世界科技发展史上,《易经》是最早记录日食的,一为《明夷》卦:“初九 明夷于飞 垂其翼 君子于行 三日不食 上六 不明 晦,初登于天 后入于地。”明夷卦象的含义就是“太阳被遮住 光明受到伤害”。二为《丰》卦:“六二 日中见斗 六三 日中见沫 六五 来章 有庆余 吉。”这两卦都详细记载了日食发生时 人们的惊慌失措,日食消除时,人们举行各种庆祝仪式的真实情景。此外,还有关于“六龙季”的讨论 客观地讲,《周易》中还没有全面完整的天文学理论,真正形成完整的卦象天文理论,是汉朝易学的卦气说。

卦气说是易学发展史上较为常见又非常重要的一种学说,就字面而言,“卦”指六十四卦,“气”指宇宙中消长进退的阴阳之气;“卦气”具体说来,就是六十四卦与一年中体现阴阳之气进退消长的四时、二十四节气、十二个月、七十二候的相互结合,于是便产生了四正卦说、十二消息卦说、六日七分法、七十二候说。四正卦说乃孟喜所闻 但这一观点来源于《说卦传》中的“八卦方位说”:

帝出乎震 齐乎巽 相见乎离 致役乎坤 说言乎兑 战乎乾 劳乎坎 成言乎艮。万物出乎震 震 东方也 齐乎巽 巽,东南也 离也者 明也 万物皆相见 南方之卦也。圣人南面而听天下 向明而治 盖取诸此也 坤也者 地也 万物皆致养焉,

故曰致意乎坤；兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑；战乎乾，乾，西北之卦也，坎者，水也，正北方之卦也，万物之所归，故曰劳乎坎；艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。

孟喜吸取这一思想，又舍弃四隅卦而独取四正之卦，创立了四正卦说。用四正卦分别代表四时：坎主冬、震主春、离主夏、兑主秋，同时用四正卦二十四爻代表一年二十四节气。在此基础上，汉朝的易学家们，又用十二月卦来配一年十二个月，将十二月卦称为“十二辟卦”，明确十二月卦各主每月“中气”：《复》，十一月中；《临》，十二月中；《泰》，正月中；《大壮》，二月中；《夬》，三月中；《乾》，四月中；《姤》，五月中；《遁》，六月中；《否》，七月中；《观》，八月中；《剥》，九月中；《坤》，十月中。自《复》至《乾》为阳进阴退，周而复始。然后，易学家们又用余下的六十卦来陪一年之数（360），把剩下的五天多的日子平分到六十卦，这样，每卦得到六日七分。按照二十四节气说，每月有两气：节气、中气。按七十二候说，节气和中气各分初候、次候、末候，将六十卦再配七十二候。

此后的天文学的发展，基本上是笼罩在《周易》的理论框架内。我认为，《周易》的宇宙论是伟大的学说，它的许多观点至今仍有非常积极的科学意义。但是，《周易》所阐明的宇宙理论，如何与古代的天文学结合起来，是个悬而未决的问题。在《周易》理论指导下所产生的天文学理论，许多观点似是而非；反过来讲，天文学的许多成果，除了历法的应用外，没有产生出任何现代宇宙理论，却把这些成果大部分应用于星象学说中，这是一个巨大的误区，这是中国古代天文学没有走向成功的一个很重要的原因。

二、《周易》对传统中医文化的影响

中医是中国传统文化的一个非常重要的组成部分。从当今世界文化范围来看，不同民族、国家之间的文化交流日益频繁，任何

国家和民族的文化都必须在世界文化发展的大格局中求得真正发展。所以，越是世界性的文化，最终都要变成每一个民族的有机组成部分；同时，越是具有真正民族性的文化，也才能真正被世界文化所接受。而在中国的传统文化中，只有人文文化代表的《周易》以及科技文化代表的中医文化，才最具有民族性、科学性、原创性，越来越受到各国学者的注意。从历史的演化层面看，《周易》和中医的产生时间、影响程度、科技含量、未来价值都难分伯仲而且，作为传统文化的两大精华，《周易》和中医的影响是彼此的。按照古人的定论，易医相通、易医同源，无论是易学家，还是中医学家，基本上没有人对此持有疑义。唐朝的大医学家孙思邈说：“不知易不足以言太医。”明代著名中医学家张景岳认为：“天地之道以阴阳二气造化万物；人生之理，以阴阳二气而长百骸。易者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于内经而变化莫大于《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也。”还说：“岂非易医相通理无二致可以医而不知《易》乎？”但是当今一些学者对此提出了异议认为“易医同源”为“凭空虚构”中医理论与易学理论无关，中医有自己独特的理论体系与临床方法，它产生的理论前提与《周易》无关所谓“医源于易”也毫无根据。更有人认为自《周易》产生后至隋唐在长达1600多年的时间里，它对中医几乎没有任何影响。

对“易医同源”这一认识有两派完全不同观点的原因就在于对阴阳学说和五行学说的不同理解。反对者认为，《周易》和中医虽然都讲阴阳但中医讲三阴三阳，《周易》只讲二阴二阳中医讲阴阳平衡，《周易》讲“一阴一阳之谓道”。“易医同源”不能以阴阳学说在二者中的存在形态完全一致为标准，阴阳学说并不是某一派别的专利春秋末期和战国初期的道家、阴阳家、医家、兵家都讲阴阳而《易传》只不过是阴阳学说的集大成者。就五行学说而言有学者认为《周易》没有五行，《尚书·洪范》才讲五行，所以中医的五

行理论和《周易》无关。

“易”与“医”是否同源，是否存在实质性的会通关系，是“易医”研究首先要解决的根本问题。如果两者根本不存在“同源”或者“会通”的地方，那么此类研究就毫无意义。如果有某种“同源”或“会通”关系，两者的交接点在哪里？我认为，这个问题应该从三个方面加以探讨。

从实践的角度看，“医”作为一种医疗活动，“易”作为一种占卜活动，两者是同源的，都来源于原始宗教巫术。“医”的古汉字就是“医”下面加一个“巫”字，即所谓“医巫不分”。在人类文明初期，人们认识自然、改造自然的能力极其微弱，变化万千的自然界、人类社会及人自身，让原始先民们惊恐不安，于是产生了万物皆有灵的自然观，形成了自然崇拜、祖先崇拜，这就是原始宗教。由此所形成的原始思维，则开始为所有事物和现象找出神灵的根源，疾病是所有生命存在必然伴随的现象，原始先民不可能真正明了疾病的发生机理，他们认为，疾病是神灵作怪，只有通过祈祷神灵，才能治病。初期，某一患者通过祈祷而碰巧治好了疾病，那么，这种祈祷方法就会被很多人仿效，成为最早的巫术。逐渐地，巫术承担起祭祀、占卜、祈祷、驱鬼、诊断（找出作祟的鬼）、治疗（用歌舞、占卜、祭祀、祝由、咒语等方法来驱赶作祟的鬼神）的功能，这就是最原始的医术。据《山海经》、《尚书》、《史记》、《说文》等古籍的记载，中国最早的医人都是巫师，如巫彭、巫抵、巫相、巫咸皆为神医。《汲冢·周书》说：“立巫医，具百药，以备疾病。”将半巫半医之人称为“巫医”，《论语》上也有“巫医”。医与巫经过了很长一段时间的共存并称状态，大体上在春秋时代开始分离，西周前期还多称医者为巫，到春秋时，已称治病者为医了。其实，这种巫医并生的现象并非中国独有，各民族在其发展初期，都走过同样的路程。对于医与巫的关系，我们绝不可以简单地将其归结为一场科学与迷信的婚变，从人类文明的高度看这一问题，其中还有许多我们无法解知的密码。

考察历史，医与巫不但有一段难解难分的婚姻阶段，而且还交合繁衍，其“血统”一直延续到今天。虽然春秋时代，二者已开始分离，但是医巫一体的现象并没有中断，汉朝时还有复兴的现象。即使到了今天，在一些偏僻的地方，巫医一体的现象仍然存在。至今仍起作用、但又引起很大争论的中医祝由科，就充分说明了医巫一体的现实性。

《周易》本卜筮之书，是原始先民沟通自然与人类的一种手段，夏朝以前没有明确的历史记载，但商朝时，统治阶级非常迷信，遇事必由巫占卜，巫除了掌管祭祀、占卜外，还兼管医事活动；这一点，我们还可以从古代圣人的传说中发现很多“易医”同体的现象，无论是神农氏还是黄帝，原始社会的氏族首领不但可以占卜，而且可以为人治病，是典型的通才，后来才慢慢分工。周代则专门设有“太卜”之官，依据“三易”掌管占卜。也就是说，人类文明经历了从巫术文化到人文文化的转变，所有人文文化最初都是来源于巫术文化的。如果从这个意义上讲，可以说“医”源于“易”。

如果从严格的成文文化的角度来看，中医的最早的经典是《内经》，其实际成书时间大约在两汉时期，而《易经》成书于西周初期，《易传》成书于战国时代，《周易》对《内经》的影响是有可能的。从《内经》有关章节看，不少引用《周易》的语言，充分证明了《周易》对中医的影响。

从理论思维方面来看，“医”指中医理论体系，以《内经》理论体系为代表；“易”指《周易》所展示的象数义理体系。这是判断二者是否“同源”或“会通”的关键。中医学理论体系的基础包括阴阳五行学说、全息系统论，核心是藏象经络学说。

关于阴阳学说，无论是“医”还是“易”都不是阴阳学说的发源地。虽然《易经》没有使用过“阴阳”概念，但它的基础是阴阳两爻、六十四卦、三百八十四爻，这是阴阳思想的早期形式。这种形式还是一种非常科学的符号表达。到了《易传》时期，“阴阳”则被明

确为“易道”阴阳的相推、相荡、相摩、进退、消长、盈虚、变化等成为宇宙运动及构成的基本动因和规律，阴阳学说成为《周易》理论的基础。从《易经》到《易传》的过程可以看成是阴阳学说的形成、发展、成熟的过程。在这个演化过程中，产生于两汉时期的《内经》必然深受《周易》中的阴阳学说的影响。其他学派虽然也有部分阴阳学说，但都没有比《周易》更系统的，战国时期的阴阳家们，虽然号称“阴阳派”，但他们也只是在实践中运用阴阳而没有上升到理论高度。所以，《内经》主要是借助于《周易》的阴阳理论将从巫术时代开始积累的、零星的经验材料整合为较为完善的理论体系。至于中医的阴阳相入、阴阳调平、三阴三阳等学说，不过是对阴阳理论的发展。所以《周易》作为“道阴阳”的集大成著作，无论是其卦爻符号系统，还是其文字义理，都对中医理论体系的形成起了巨大的作用。

关于五行问题，通行本《周易》中未见到“五行”字样，但帛书本《周易》至少5次提到五行，出现了以五行解易、阴阳与五行结合起来的倾向。司马迁也说过“《易》著天地阴阳四时五行”。但是，《易传》中所提出的天地之数（有人认为这就是五行数）并没有真正与五行理论结合，一般认为，将阴阳与五行较早相配合的是战国中期的《管子》以及战国后期的邹衍所提出的五德终始说，而最早提出“五行”的是《尚书》。这样是否就可以否定“易”、“医”二者在五行问题上的影响？其实不然，五行学说是阴阳学说的发展，在思维模式和理论构架上是完全一致的，《周易》对中医的影响是必然的。

《周易》系统观对中医整体诊病和辩证施治思想亦有影响。

《周易》云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之。”这一思想对中医的影响很大，中医非常强调人体同自然环境的和谐，宇宙为一大系统，人体为一小系统，四季的变化、阴阳的消长、水土的改变、风雨雷电等都可以导致人体与外部环境的变化，一旦内外平衡被打破，就会导致疾病的产生。与

此同时，中医还非常强调心理因素和社会因素对疾病的影响，“尝贵后贱 虽不中邪 病从内生 名曰脱养 尝富后贫 名曰失精 五气留连 病有所并”；“怒伤肝、悲胜怒 喜伤心、恐胜喜 思伤脾、怒胜思 忧伤肺、喜胜忧 恐伤肾、思胜恐”。进一步讲，在人体内部，有一个六经与三焦、五运六气与五脏六腑统一的内部网络系统。从时间上讲，人体有一个系统的发育时间规律，疾病的发作也有时间规律，所有这些都是诊治疾病所必须的，应该辩证施治，绝不能头疼医头、脚疼医脚。

以上各方面的影响，还只能是浅层次的，因为无论是阴阳学说 还是五行学说 都不是《周易》所独有的。甚至系统论思想虽然也是《周易》的思想 但它对中医的影响毕竟是一种外在的 易医会通的深层交叉点，只能是最深层的思维模式方面。简单地讲，《周易》的根本思维方法是“唯象思维”；“易者 象也 象也者 像也”。《周易》符号系统的建立，正是唯象思维的必然结果。它和以亚里士多德为代表的形式逻辑完全不同，不是通过严格的内涵与外延来归类客体 而是“取象比类”从总体上、从运动过程中来动态地把握客体的性质；它所形成的概念范畴，没有特定的内涵和外延，在思维过程中 以“象”为工具 只要是功能关系、动态特性、行为方式相同、相近或相互感应的“象”就归结为同类，宇宙中的所有存在 都可以归类到有限的几种“象”中 而这有限的几种象 又是一种有限无边的开放体系，就是说，宇宙中的象的种类是有限的，但每一种象的内部包含的存在数目是无限的（包括宏观和微观），从而在总体上把宇宙纳入一个严格而又开放的体系中，并以此指导中国文化的各个方面。这也是中西文化的最根本差异。

“藏象”是中医理论的核心，是中医对人体生命结构的根本认识，是东方生命科学的基础。“藏”就是指存在于人体内部的脏腑器官；“象”包括可以观察到的形象和虽不可见但可以感受到的意象。“藏”与“象”内外相应、内外同构 是一个表述内脏的“唯象系

统”。藏象的实质是符号、模型，西医讲内脏系统是指解剖学上的脏器实体，是“血肉的脏器”；中医讲脏器系统，不是指“血肉的脏器”，而主要是指一种思维模型，这其中虽然也有实体基础，但更多的是功能组合。中医的五脏系统，不是脏器实体，而是指五大功能系统。从解剖学来看，“藏象”确实与具体的实体结构有出入，它把在实体上不相连的脏器联系在一起。然而，它毕竟是以功能相关、属性相关为前提的，并且经过长期的临床实验证明确实有效。从现代观点来看，人体生命是一个非常复杂的系统，疾病的产生，一部分是器质性病变，这可以从脏器上找到它的病灶所在；一部分是功能性病变，这从脏器上可以找到它的征象。前者可以通过消除病灶点的微观方法来达到目的，后者可以通过调整人体功能状态的方法达到目的。中医藏象理论的形成，完全是受了《周易》的影响，在唯象思维的指导下，中医形成了四级象数模型——阴阳模型、五行模型、河洛卦象模型、藏象时空模型。中医的模型具有下列特征：重整体、轻个体，重类比、轻分析，重动态结构、轻实体结构，重直觉体悟、轻实证量化，重程式循环、轻创新求异。

西医遵守“原子论”和“二元对立”的思维传统，强调对人体生命现象必须采取分析、实验还原的方法，从古希腊的四体液学说，到十九世纪的细胞学说，直至当代的分子生物学，对生命的认识已深入到分子水平，这对人类做出了巨大贡献。但是，传统西医过分注重生命的纵向、微观探讨，忽视生命的横向、整体的把握，隔离了人体原有的动态联系，削弱了生命系统的整体功能，并没有全面地认识生命。

中医遵守“元气论”、“天人合一”的思维传统，在唯象思维的指导下，采用横向的、有机整合的方法认知生命，将人体看成是一个有机的、开放的系统，而不是看成各自独立的机体。而且，人体小系统，对应宇宙大系统，这是生命科学的大方向。但是，不重量化、不重分析必然导致对生理病理的细节认识不清，

辩证诊断带来的较大的“模糊性”、理论框架的万能化，导致了中医发展的僵化，造成了与现代医学的隔阂，这也正是唯象思维必然带来的后果。

当然，《周易》对中国传统科技文化的影响绝不仅仅限于上述两方面 这种影响应该是全方位的 但本书不准备面面俱到。

第十二章 《周易》对传统术数文化的影响

我曾经多次讲过，《周易》之所以被誉为“群经之首”、“中国文化的源头活水”在于它不仅从根本上确立了大文化传统的本体基础、主要框架与内容，而且确立了小文化传统的理论基础、内容走向。这种影响和统摄是世界上任何文化都不曾有的，也是中国文明作为五大古文明中唯一能够延续至今的一个非常重要的原因。

那么，何谓大文化？何谓小文化？二者的区别不是固定不变的，也很难有一个绝对的界限。所谓大文化，应该是指在社会生活中占主导地位的文化，与之相应的占次要地位的则是小文化。这里还有一个重要问题，大文化、小文化与意识形态文化、非意识形态文化的关系如何？所谓意识形态文化，是指此类文化的主要结构和内容，都是由官方直接或间接控制的，比如我们通常说的政治、经济、军事、伦理、教育、宗教等，它主要体现着统治阶级的思想。非意识形态文化远离官方的控制，主要影响平民百姓的日常生活，例如民俗、饮食文化等。而中国传统文化与西方文化的最大区别就在于中国传统文化中的非意识形态文化占的比重非常小，专制的影响和控制可以说是无处不在，包括饮食文化、服饰文化等最没有阶级性的文化，也处处体现着专制的力量。另外一个重要区别是西方的宗教在总体上是超越于统治阶级之上的文化，基本不属于意识形态文化。而中国传统文化中的宗教文化，则是意识形态文化的重要组成部分，就连没有任何阶级性的自然科学，也被意识

形态牢牢控制。我所说的小文化不等同于非意识形态文化，主要是指中国传统文化中的术数文化。如果从意识形态的角度看，凡是被统治阶级直接控制的文化都属于大文化，不仅包括西方文化所认定的意识形态文化的内容，还包括文化不包含的民俗、饮食等文化。术数文化也曾经作为意识形态的根本部分而存在，但后来官方却没有直接加以控制。这是因为经过《周易》的彻底改造后，术数文化已成为专制化程度最深、又最隐蔽、影响被统治者力度最大的文化，所以后期的统治阶级从不直接控制术数。如果从宗教的角度看，术数文化在中国文化中的地位和作用远远超过宗教，《周易》的原始含义就是通过“象数”来“神道教”，而佛教与道教只是在后来才发挥一定作用，其影响力远逊于术数。我们知道，无论怎样严格的制度，对于人的控制都是一种外在的“民免而无耻”，只解决了“不敢做”的外在条件，没有解决“不敢做”的内在条件——从内心深处、灵魂深处畏惧。西方文化就是这样，自从路德改革以后，人人可以同上帝直接交流，基督教的道德没有太多地影响现实生活，这就使得专制没有产生的土壤——西方民众在灵魂深处从来没有认同专制的合法性，民主在西方的产生就顺理成章了。中国传统文化真正做到了“有耻且格”，孔子认为是通过全面的道德教育，才能真正解决“不敢做”的问题，使被统治者真心接受专制统治。这种观点有一定的道理，但却没有达到深处。我认为，作为万物之灵的人类，对物质与一般精神需要，都是一种浅层次的需要，个体的真正深层需求是终极关怀——从哪里来，现实的命运轨迹，生命的最后归宿。一种文化只有最终解决这个问题，才能从根本上指导个体的行为，变成个体的行为准则。西方的基督教强调人人平等，由此指导了民众追求民主制；中国以《周易》为根本原则的术数文化，从根本上、先天上强调了人与人之间的不平等，而且这种观念又伪装得非常巧妙。凡是了解过基督教发展史的人都知道，中世纪的基督教也是强调要通过教会来与上帝交流，反对个体

与上帝的直接交流 但这种做法非常拙劣 很快遭到了大多数基督徒的反对 最后通过路德改革 恢复了个体与上帝的直接交流 由此以来，基督教所提倡的人人平等就深入人心。中国文化则完全不同 我在前面已经讲过 在《易经》时代 六十四卦本来是互相平等的 所以 在西周初期才有不同的《易经》体系 连山易、归藏易、周易等)而且初期的目的也只是中国先民与无限的一种交流方式 人人可用 后来统治阶级发现这样做的结果只能导致无政府主义 所以就在‘绝地天通’的基础上 把占卜等预测权也收回。所以在春秋以前，预测权还掌握在统治阶级手中，由于春秋战国的“百花齐放、百家争鸣”的影响 民间也有了对命运的预测，《易经》开始流入民间，统治者发现收回权利不可行，只有表面下放权利，却对《易经》进行了全面深刻的改造 并在此基础上创造了术数文化 使专制、不平等观念在无形中深入人心 这就是中国传统文化的秘密所在。

本章全面研究术数文化产生的原因(合理性)术数文化在中国历史上的基本演化轨迹，它为什么会在中国文化中占有如此重要的地位 统治阶级如何对它进行改造 在现代文化的视野下 它有没有合理性 当代人应该如何对待它。只有这样 才能真正明白《周易》对中国传统文化的影响 也才能使中国易文化传统的研究真正达到全面、深刻。

一、术数文化产生的原因

自从地球上出现了人类，先民们就开始了认识、适应、改造自然的漫长过程，他们首先面临的是自然界中的各种事物、现象之间的联系、因果关系、必然性与偶然性的问题。因果关系成为先民所有自觉活动的必不可少的先决条件，为了达到这一目的，就必须寻找一种手段。例如，满天乌云、电闪雷鸣与暴风雨的关系，风调雨顺与丰收的关系，都是一种因果关系。而这里面又存在着原因

——闪电、风调雨顺，这种因果现象反复出现，引起了先民对这种因果关系的注意，但是初期的先民对这种原因的认识只能从其外在形式入手，还无法达到对事物的内部规律的认识，所以就开始了
对征兆现象的认识。

从长期的实践看，认识了某种征兆，也就从不同程度上认识了某种事物、现象所发生的原因，如此多次反复，就可以通过征兆的认识，在一定程度上预测到事物发展的规律。但是，很多事物、现象的原因，并不以感官可以感受到的外在形式——征兆出现。先民对此类事物的认识就不会很正确。由于“原始思维”的影响，先民们开始用“无限类比”的方法，把存在因果关系的征兆同根本不存在因果关系的征兆混为一谈，由此产生了科学的征兆与非科学的征兆。科学的征兆能够准确反映事物现象的因果关系，可以准确地预测事物的发展轨迹；非科学的征兆不能反映事物现象之间的因果关系，也就不能预测事物的发展。

先民在初期的生产实践中形成科学的与非科学的征兆观念，属于很正常的现象，只要按照客观规律多次观察、实践，就可以逐渐增加正确的征兆观念，抛弃错误的征兆观念，也就会慢慢产生对自然界的正确认识。但是，此时的人类还刚刚进入文明社会，先民认识世界、改造世界的能力还极其低下，由于找不到事物发展的真正规律，在原始思维的影响下，原始宗教产生。原始宗教的基本特征就是相信“万物有灵”。在这种观念的影响下，先民们开始把本来属于自然现象产生的正确的征兆，及以主观强加于事物身上的非科学征兆，统统当成是神灵对人类的告诫。那么，先民就认定吉兆出现必然导致吉事的出现，凶兆的出现必然导致凶事出现。而且，凶事出现，说明神灵要惩罚人类；吉事出现，说明神灵要奖赏人类。

自从征兆问题被披上了神灵的外衣，原始的征兆迷信便产生了，文献中对征兆迷信的最早记载是《尚书·洪范》：“八 庶征 曰

雨 曰阳 曰燠 曰寒 曰风 曰时 休征 曰肃 曰谋 咎征 曰狂 曰豫。’孔颖达注曰：“庶 众也 征 验也。曰雨 所以润万物也 曰阳，所以干万物也 曰燠 所以长万物也 曰寒 所以成万物也 曰风 所以动万物也，此是五气之名。曰时，言五者各以时来，所以为众事之验也。”孔安国在解释“休征”、“咎征”时说：“（休征）谓美行之验。君行敬则时雨顺之 君行政治则时阳顺之 君能照暂则时燠顺之，君能谋则是寒顺之 君能通理则时风顺之（咎征）述恶行之验 君行狂疾则常雨顺之，君行僭差则常阳顺之，君行逸豫则常燠顺之，君行急则常寒顺之 君行蒙则常风顺之。”这里的“庶征”就是上文提到的“征兆”，吉兆就是“休征”，凶兆就是“咎征”，这是商朝的大臣箕子向武王陈述的治国安邦的九条大法中的第八条，将自然界中的自然现象统统视为神灵奖惩君王的征兆。统治者将征兆迷信直接写进治国大法中（类似于今天的宪法），说明了商人对征兆迷信极为重视，而这种比较系统的征兆迷信，不过是原始征兆迷信长期发展的必然结果。

世界各国的文明发展的初期，都存在着不同程度的征兆迷信，而且范围很广泛，包括动物、植物、大地运动等，如中国民俗文化中 至今还把龟、龙、麟、凤当成四灵 把蛇、蜘蛛等视为凶兆 都是这种征兆迷信的遗留。

在原始征兆迷信产生的初期，先民笃信神灵向人们呈现的各种吉凶征兆，并在生产实践和社会生活中，利用这种征兆迷信来指导人们自己的行为。后来，随着社会生产力水平的不断提高，人们认识、适应、改造自然的能力逐步提高，人类的活动范围逐渐加大、程度逐渐加深，在自然面前，人类的主动性逐渐增强。在主客体的互动中，先民们开始被动等待天地神灵所呈现的吉凶征兆、并以此决定是否行动和如何行动的征兆迷信方式，已逐渐不适应人类不断扩大的活动范围、主观能动性的需要，因此，这种在外在表现形式上非常具有偶然性的原始征兆迷信，已面临着巨大的挑战，必须

在此基础上进行重大的改革，才能适应生产力发展的需要。

改革的关键在兆象上，初期兆象的获得，是人们被动地等待神灵垂示。如今，为了适应日益扩大的生产实践和社会实践的需要，先民们决定大胆地、主动地、按照自己的需要去请示神灵，让神灵按照人类的需要来显示“兆象”。为达到这种主动求“兆象”的目的所从事的简单或复杂的手续方法活动，就是原始的占卜。这是原始征兆迷信发展到一定阶段必然产生的一种新的迷信形式。那么二者有何异同？朱天顺《中国古代宗教初探》认为：“一、二者都迷信鬼神会以某种征兆给人们预示某种事情，所不同的是，原始征兆迷信的征兆是自发的、偶然出现的现象；而原始占卜则迷信人是可以透过某种方法请求鬼神给人发出征兆的。前者的兆象是自然现象，后者的兆象是人为制造出来的。二、原始征兆迷信，受到征兆是否出现的限制，并受到征兆所预告的内容的范围的限制；而原始占卜却可以根据人们想预知的事情，祈求鬼神发出相应的兆象，求得答案。”

同时，随着社会的发展，先民们不但关心自然现象对人类个体的影响，还开始关注氏族、国家的大小事情，从人类意识发展的角度看，人类文明程度的提高，必然带来的是个体自觉意识的产生与发展，个体对自我命运的预知和把握的要求就越来越凸现；从生命的终极来看，有限的生命永远面临着无限，在本质上，有限不可能达到无限。人之有限基于人只能走一条单行道，并且这单行道又是没有回程的，每个人只要来到这个世界，他就必须从一个无法选择的起点出发，无法后退；人之短暂基于人只能在这个世界上存在很短的时间，而这很短的时间内，属于自己的时间又很少；人之缺失基于人生是一个两难选择，有时无法选择。而且，纷繁复杂的社会前景、变幻莫测的人生命运，很难用人力来把握。越是这样，人类就越是对自己的命运关心，期望真正认识自己的命运，最大限度地借助其他力量让命运发挥到极致。尽可能地展示人类或个体的主

观能动性，开始成为人类的文明本能、自觉意识的重要组成部分，这种渴望预知的心理无论是对于具有不同文化传统的东方人还是西方人，还是蒙昧的古代初民或科学昌明的现代人，还是受过高等教育的学者或无知的愚夫，实际上没有什么两样。而在远古时期，这种强烈的心理需求与社会需求结合起来，导致了原始占卜方式的不断发展。

要占卜求得兆象，就需要能够沟通天地人三才的占卜物，于是，许多原来被先民视为征兆迷信的客体，如各种动物及植物便转化为原始占卜物，由于占卜物的不同决定了原始占卜种类的多样化。而在众多的占卜种类中，龟卜和筮占逐渐成为占主导地位的占卜方式，为何如此？因为在先民看来，龟具有神灵、宝贵、长寿、天地人之象等特征，而蓍草也具备上述特征，因此，龟卜与筮占就逐渐成为占主导地位的占卜方式，原始占卜文化正式产生。

二、术数文化的演化过程

初期的占卜，主要掌握在统治阶级手中。最早的龟卜和筮占本来产生于社会实践活动中，特别是在文明初期，对于龟卜的兆象或者筮占的卦象，都没有文字说明，是一种无声的语言，大多数人能够明白这些象的含义。后来，随着文字的产生，一些知识分子开始把实践中形成的经验加以总结，对于龟卜所形成的兆象、筮占所形成的卦象进行分门别类，由此创造出系统的解说龟象、卦象的文字。全面的龟卜解说体系今天已失传，而筮占所形成的六十四卦慢慢占了主导地位，出现了最早的《易经》。龟卜和筮占原本是先民企图主动掌握自身命运的一种努力，它笼罩着一层神秘的气氛，但这是当时的生产力发展水平和思维水平的必然产物，人们真心实意地依靠它来指导各种行为，从不怀疑它的真实性。然而，随着阶级的分化，作为被统治阶级的广大群众，被剥夺了受教育的权利，所以初期的占卜主要掌握在统治阶级手中。

客观地讲，早期社会中，无论是统治阶级成员还是被统治阶级成员，几乎全都相信占卜，视占卜为生命中的头等大事，特别是最高统治者，更是把占卜作为决定军国大事的关键因素。《史记·龟策列传》指出：

自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善！唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜顺故殷兴，百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。然皆可以战伐攻击，推兵求胜，各信其神，以知来事。

夏朝由于史料的缺乏，统治阶级如何使用龟卜和筮占已不得而知。虽然《史记》中曾有记载，但争论很大。而商人对神灵祖先的崇拜，几乎达到了登峰造极的地步。《礼记·表记》说：

子曰：夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊。其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。其民之敝，利而巧，文而不惭，贱而蔽。

商代有庞大的宗教机构，其最高长官名曰“巫”。巫负责总领王朝一切祭祀、占卜等宗教迷信活动。巫不仅是宗教机构的最高首领，在王国的政治生活中其职权范围仅次于天子，这种身兼政教要职的现象，在中国历史上是独一无二的，这标志着商朝的宗教迷信达到了最高程度。这个庞大的宗教机构主要由卜、祝、宗、史组成。“天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。”（《礼记》）；七稽疑，择建立卜筮人，乃命卜筮，曰雨、曰霁、曰蒙、曰驿、曰克、曰贞、曰悔，凡七，卜五，占用二。”（《洪范》）不仅如此，根据历史资料，商王还亲自参加占卜活动，这说明商朝的政教合一不仅

体现在执掌朝廷大权的重臣身上，也集中体现在身为天子的商王身上，他兴致勃勃地参加占卜活动，说明商王本人就是政教合一的代表人物；天子的亲自参加，既巩固了占卜的地位，又促进了占卜事业的发展。

上面已经提到过，占卜活动主要由统治阶级掌握，其原因除了被统治阶级的无文化素质之外，还在于统治阶级的主动控制。我们知道，原始社会时期，人与人在社会生活中的平等关系，决定了个体在原始宗教问题上的平等。氏族公社的每个成员都有权祭祀神灵，与神灵发生关系，也可以直接通过占卜获得神意。但是，这种混乱的局面，很快受到控制。传说夏朝之前已经开始对此加以控制，昭王问于观射父曰：

《周书》所谓重黎实使天地不通者 何也 若无然 民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不二者而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光宣远朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觐，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事。于是乎有天地神民类物之官，谓之五正，各司其序，不相乱也。及少昊之乱也 九黎乱德 民神杂糅 不可方物 夫人作享 家为巫吏。颡顓受命 乃命南重正 司天以属神 命火正黎 司地以属民，使复旧常，无相浸渎，是为绝地天通。其后三苗复九黎之德，竟复育重黎之后不忘旧者，使复典气，以至于夏商，故重黎氏世述天地而别其分主也（《国语·楚语》）

夏王朝的建立“家天下”的专制制度形成，被统治者不但没有任何生产和生活资料，没有任何人身自由，更没有任何平等的宗教权利。所以，原始宗教的改革很重要的一点就是，统治阶级剥夺了被统治者的宗教权利，在此基础上，专制统治者炮制出了所谓“君权神授”的理论：“天子”是“天帝”的儿子，只有天子才有资格与天

帝直接沟通，天子授命于天帝，在人间管理众生，天帝会永保天子王天下，原始宗教迷信开始被专制统治者利用和控制。

统治阶级之所以要垄断占卜，是因为占卜可以充分地维护专制统治。天子垄断占卜，可以使统治者肆无忌惮地欺骗、愚弄被统治阶级，它可以使天子的主观意志披上“天帝”的外衣，他的话就是“天帝”的旨意，而广大被统治者又具有敬畏天帝的宗教传统，必然对天子惟命是从；从统治阶级内部讲，天子通过占卜把自己进一步神化，树立自己的绝对权威，并对大臣形成威慑，以达到平衡、缓和统治阶级内部矛盾的目的；占卜还可以使天子永远立于不败之地，有了成就，他可以以天帝的名义自我炫耀，出现了失误，他又可以把责任推到他人身上。当然，在某种意义上，统治者自身也很相信占卜，特别是商朝统治者，但就其阶级本质看，归根结底它是为专制统治服务的。对于这一点，《礼记·曲礼上》直言不讳：“龟为卜，策为筮，卜筮者，先圣王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也。”

客观地讲，商朝统治者笃信龟卜，所以当年商汤为伐夏桀，专门作《汤誓》：“王曰：格尔众庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之。夏氏有罪，余畏上帝，不敢不正。”有趣的是，后代的周人来了个“以其人之道，还治其人之身”，武王伐纣而作《泰誓》，说得更为动听：“王曰：今商王纣，弗敬上天，降灾下民，沉湎酒色，敢行暴虐，皇天震怒，命我文考，肃将天威，天佑下民，作之君，作之师，商罪贯盈，天命诛之。”也就是说，为了使自己的政权统治合法化，周朝统治者必然要继承商朝统治者的“君权神授”观念，接受商朝盛行的占卜文化。但是，周王朝毕竟是在商朝的废墟上建立的一个新兴王国，所以周王朝对商朝的文化继承，必然是带有批判性的，而对商朝的占卜文化也必然来个批判地继承。

夏、商、周三代专制统治者都对“君权神授”这个维护专制统治的理论法宝推崇备至，但随着历史的发展、王朝的更替，“君权神授”的宗教迷信思想，经历了一个产生、发展、淡化的过程。商代是

宗教迷信疯狂的年代，他们认为，天帝具有至高无上的权威，在天地之间，最高统治者是天帝，商王不过是天子，只是天帝命令的执行者。所以，商王笃信宗教，除了为了欺骗被统治者、平衡内部矛盾外，很重要的一方面在于自欺。从殷墟卜辞来看，无论大小事，商王天天都要不厌其烦地卜问天帝、祖先的旨意，虔诚无比，对天命几乎无条件相信。因此，如果我们只强调商王利用天命宗教迷信的欺骗性，而否认其自欺的一面，就不能准确地反映商朝占卜文化的真实情况。

尽管周人也鼓吹“君权神授”，但是与商朝不同的是，周人进一步继承了商人宗教迷信欺人的一面，而逐渐淡化了自欺的一面。这种态度的转变是历史发展的必然。“君权神授”的本质是“祈天永命”，但极力鼓吹而且笃信不疑的夏商王朝，却没有“永命”。汤武革命使人对“君权神授”发生了怀疑。不过，这里需要明确指出，周朝统治者绝不是完全不相信天命的可靠性，只是在他们心目中，天帝应该具有更广泛的内涵，而且他们已经改变了对天帝的称呼，叫做“天神”、“皇天”。这种改造，除了由自然宗教上升到社会宗教外，还在于周人认为天神不但具有商人所讲的各种内涵，而且具备最伟大的道德素质，天神要用他的无限法力来监控人间是否遵守这些道德律条，并给以合理的奖惩。

商朝是政教合一的体制，许多王朝重臣都是巫教教主，因此，宗教迷信对国家的政治、经济、军事等各方面，都发挥着决定性的作用，而这种作用又是通过占卜来实现的，所以占卜在商朝意义重大、地位显赫。周人由于对“君权神授”的怀疑，注重“尊礼尚施”，即利用各种礼仪规范人们的思想与行为，宗教迷信则是用来维护礼制、维护专制。宗教迷信与国家的政治、经济、军事生活的关系开始疏远，商朝的政教合一体制解体，宗教迷信在国家政治生活中的作用就显得不那么直接、不那么重要了。作为天命的代言者的占卜文化的地位、社会影响，自然也要逊色多了。

首先是周朝占卜机构的降格。商朝有六大机构——太宰、太宗、太史、太祝、太士、太卜，这六卿是商王从事宗教活动以及国家大事的机关，太卜所率领的占卜机构是六大机构之一，至少与其他机构处于并列地位。到了周朝，占卜机构的规格明显下降，据《周礼》记载，周代的官职有六大系统，天官冢宰（相当于商朝的太宰），也就是后世所讲的宰相，其职责是设官分职，在六大系统中地位最高；地官司徒，负责民政及国民经济的管理，也相当于后世的宰相；春官宗伯，掌管祭祀、占卜等，相当于后世的礼部；夏官司马，相当于后世的兵部；秋官司寇，相当于后世的刑部；冬官已失。这里我们可以看到，祭祀在中国古代的生活中很重要，必须专门设立一个机构来组织和管理，其地位比刑、兵等部还要高。这样一种政权框架结构，后世有所变通，比如汉代，兵、刑、政为三公，地位高出各部；而唐宋以后，则以六部为基础。但是，祭祀在国家生活中占有一特殊框架结构的现象基本不变，这是政教未分的中国古代国家组织的重要特点，是基督教国家所没有的现象。

为什么祭祀的地位如此重要？自古以来，中国文化一直严格控制祭祀权利，各种制度明确规定，只有天子才有权利祭祀天地，诸侯最多可以祭祀山川四岳（泰山的祭祀权也归皇帝专有），老百姓只配祭祀祖先、小的神灵。这是因为，祭祀本身是天人沟通的重要途径，是君权神授的最根本部分，试想，如果人人都可以直接与天地沟通，“君权神授”不就不攻自破了吗？而祭祀本身没有任何实质性神秘之处，全部是一种形式，所以专制统治者绝不放弃这一神秘面纱。而占卜则不一样，商朝的太卜在周朝时已降为春官下属部门中的一种，不能像商朝那样直接为皇帝服务，离天子越来越远，对天子的影响也必然越来越小。与此同时，商朝占卜机构的最高长官为六卿之一，其下属官员虽依次递减，但官职仍很高。到了周朝，作为最高占卜官员的太卜，变成六卿下属中的下属；太卜下属的卜师、龟人、占人等部门负责人，也仅仅是一些士人。至于一般

的工作人员，职位则更低。

其次是占卜本身，这里需要先解决的是龟卜与筮占的联系与区别问题。从文化的角度看，中国传统文化中被用于占卜的方法很多，三代时期统治阶级承认并重视的主要有两种：卜与筮；龟为卜，策为筮，卜筮者，先王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也；所以使民决嫌疑，定犹豫也（《礼记·曲礼》）。古代文献中，卜与筮常常混用，事实上，卜与筮无论就其产生、发展还是消亡，都有着不同的发展轨迹，二者又都是古代常用的占卜方式，都是为专制统治者服务的工具，因此二者又存在着一定的联系。

筮的起源与龟卜历史同样悠久，早在原始社会晚期，先民占问吉凶所使用的占卜物，除了龟甲之外，还有植物的茎叶——在我国古代，主要运用蓍草来占卜。随着历史的发展，原始筮法最终发展成为具备一定系统规则的占筮之法，就是后世所讲的三《易》——《连山》、《归藏》、《周易》。三代时期，龟卜与占筮同时被统治阶级所使用，夏朝的情况不得而知，商朝则是重视龟卜，很少使用筮占。周人使用龟卜，并且卜重于筮，表现在卜筮最高长官称卜而不称筮，卜官众而筮官寡，大事卜而小事筮，先言卜后言筮，对筮占的重视程度大大增强，筮占逐渐占主导地位，形成独具特色的《周易》。这里要注意的是，此时所讲的《周易》，只是周朝的《易经》的含义，与后代所讲的《周易》不同，此时的《周易》没有《易传》。因为在周朝时，同时存在着不同结构的易经，经过多年的选择，最终确立了《周易》的最高地位。

龟卜的最终消亡，应该是在战国时期。消亡的原因除了龟卜本身的先天缺陷外（取龟很麻烦、兆象过于简单、没有逻辑性）还在于商朝过度迷信龟卜，龟卜却没有发挥什么作用，使人们对其产生怀疑，周朝重视筮占就很自然了。但是，时代毕竟不同了，个体的自觉意识逐渐增强，占卜对军国大事、个体生活的影响大大减弱。为了更好地维护专制统治，除了祭祀的权利不肯下放外（祭祀

的形式与内容也必须改革），占卜本身也必须改革，改革的目的是有两方面：一方面逐步减轻占卜中的迷信因素，增加其科学性，以更好地为统治阶级服务，关于这一点有很大争论，但我们绝不能因为占卜出发点的神秘性，而完全否定其科学性的一面。而且，龟卜的最终消亡主要是由于其预测手段的非科学化、准确率低。以《周易》为首的占卜如果不能提高准确率，也必然灭亡，这是《周易》最终形成严密逻辑结构的根本原因。另一方面，随着占卜权利的逐渐下放，王室完全垄断占卜的时代已经一去不复返了。要顺应这种新的形式，最明智的做法就是对占卜在形式上加以放松，在内容上进行彻底的改造，这样做的好处是，既可以在表面上显示出统治者的宽宏大量，又可以使被统治者在不知不觉中接受专制思想，从内心深处真心接受专制统治，何乐而不为！

在周朝的前期，龟卜的局限性已经表现得很厉害了，专制统治者开始了对占卜文化的改造。周王朝逐渐淡化了龟卜，开始重视三《易》（实际上可能有很多种《易》）进行整理合并，其主要成就是取消了六十四卦顺序结构问题上存在的各种不同观点（《连山》以艮为首、《归藏》以坤为首等）确立了以乾卦为首，初步形成乾尊坤卑等观念的《周易》——我们今天所见到的《易经》。这首先从形式上彻底改造了原始《易》的先天平等性，因为六十四卦之间最初是没有前后、尊卑之分的。从宇宙结构来看，六十四卦完全平等，所以最初的《易》有着许多不同的逻辑结构（最著名的是以艮、坤等为首），这是原始社会平等思想在占卜文化上的表现。作为专制统治者，怎能容忍这种先天平等观？从形式上彻底消除其他《易》的存在，坚决确立《周易》体系的至高地位，比后世的“罢黜百家、独尊儒术”更彻底，就成为历史的必然。

与此同时，仅仅对形式的改造，还不能完全达到目的，最终还必须对内容进行彻底的改造。这种改造是一个非常巨大的工程，没有全面深刻文化素养、又愿意真心为专制服务的知识分子集团，

绝不能做到这一点；而且，没有一个较长的时间，也不可能完成这种任务。关于这一点 我们从《易经》的卦爻辞就可以看出来 虽然《易经》的形式改造已经成功 但是内容的改造还微乎其微 卦爻辞中的专制思想还很弱，内容的彻底改造最终完成于战国时代。这同样是历史发展的必然。

春秋时期，是我国历史上发生重大社会变革的时代。经济上，生产力有了极大的发展 政治上 礼崩乐坏 权力被诸侯瓜分（陪臣执国命）。这种深刻的社会变化，必然引起文化领域的巨大变革，“王官失业”文化下移；“学在官府”的文化高度专制的局面被打破 孔子等人推行的“有教无类”原则 使得知识开始向民间大规模普及，所有这一切最终导致了“百花齐放、百家争鸣”局面的出现。在这种文化背景下，占卜文化也面临着同样的命运。

前面已经讲过，春秋以前，占卜主要是专制统治的直接工具，因此一直为王室所垄断，诸侯中只有极个别因为有大功或其他特殊原因，才有可能获得天子的恩准，名正言顺地使用占卜。如周初 由于周公功高盖世“世王乃命鲁得郊祭文王”（《史记·周公世家》），而郊祭则必须使用占卜择日 所以鲁国又受天子赐“卜” 诸侯能使用占卜，绝对是一种特权、一种荣耀。春秋初期，诸侯“藏龟”或私自占卜 仍被看做“无礼”行为。到了中后期 随着社会政治、经济、军事、文化等的巨大变革，诸侯们逐渐摆脱了王室的控制，传统礼法的束缚也被打破。占卜文化本身具有的神秘性、神圣性、荣耀性，使得新兴的诸侯集团成员纷纷以得到占卜权利为荣耀。春秋后期 上自天子，下至诸侯、大夫、家臣 都在使用占卜 成了占卜文化的大普及时代。

三代时期，占卜一直被王室垄断，一般人难以问津，占卜之官都是由高级知识分子担任，而这些知识分子大部分为家传或师传，绝不外传。春秋时期，则开始扩大师传的范围，由此使得许多知识分子掌握了这一技能。这些卜官的社会地位也有了很大的变化。

比起三代，此时的卜官的地位大大降低，但还是具有相当的影响力。最有威望的是晋国的占卜官员，其他国家的占卜官员的地位不如晋国，但起码占卜官员们可以称得上君王或权臣的近臣，无论是兴兵举师、任命官员、婚姻生育等，君王和权臣都离不开这些卜官的出谋划策，他们对社会生活的许多方面还在发挥着积极或消极的作用。

与此同时的是违卜现象也很普遍：晋献公动辄用卜，乍一看，似乎很重视龟卜，事实并非如此，攻伐骊戎，史苏卜之不吉，他偏要兴兵，娶骊姬为妻，卜之不吉，亦偏要娶，楚灵王曾经为自己能否得到天下而占卜，结果不吉利，一气之下，破口大骂——“投龟诟天”；执掌晋国国政的赵简子每战必卜，但占卜吉凶并不影响他发动战争；鲁国素来被当作封建礼教的博物院，但违卜现象却很普遍。

之所以既有占卜的大普及，又有违卜现象的大量出现，是由春秋时期社会转型所造成的新旧矛盾引起的。春秋时代是一个社会大变革的时代，是旧有的奴隶制与新兴的封建制并存与斗争的时代。在这样一个动荡不安的社会转轨时期，旧制度走向衰亡，但仍具备一定的影响力；新制度已经兴起，但尚不完善，新旧势力的斗争非常激烈，这一特殊的社会性质，决定了社会的政治、经济、文化等各方面都表现出明显的两重性。于是宗教世界观的双重性更为明显。一方面，传统的“天命神授”思想仍占统治地位，因为这一时期的社会形态仍然是奴隶制为主导，这一时期出现的代表新兴封建制否定天命神权的思想家，他们的无神论思想往往很不彻底，例如子产的“天道远，人道迩，非所及也”，被看成是对鬼神的否定，但他的鬼神思想仍很浓厚，孔子“子不语怪、力、乱、神”、“未能事人，焉能事鬼”；祭如在，”表现了对神鬼的怀疑，但同时又讲：“君子有三畏：畏天命、畏大人、畏圣人之言。”另一方面，春秋时期，周室昏庸，王权逐渐衰落，人们由痛斥君王昏庸，逐渐发展到“怨天”、“骂天”、“昊天不佣”、“昊天不惠”、“昊天不平”（《诗经》）天上的最高

统治者与地上的最高统治者，同样威风扫地，传统的天人关系发生了很大的变化，天帝的地位逐渐下降，人的地位逐渐上升，“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”（《左传·桓公六年》），“国将兴，听于民；将亡，听于神。神依人而行”（《左传·庄公三十二年》），“吉凶由人”、“祸福无门，惟人所召”。这些思想虽然还承认鬼神的存在，但强调人重于神、天人相分，对传统的鬼神思想有极大的冲击。

应该客观地讲，传统占卜文化中，龟卜的神秘性最高，基本没有什么科学性而言，随着人们自我意识的增强，这种赤裸裸的迷信已经没有任何市场。春秋晚期，当龟卜的普及已经达到了人们对其欺骗性的充分认识之后，龟卜彻底丧失了自欺与欺人的作用，所面临的命运就是灭亡（战国时期）。

问题在于，龟卜的灭亡并不标志着占卜文化的彻底灭亡。从世界文化发展史看，任何一种民族文化在其发展过程中，都必然伴随着宗教迷信文化。世界是无限的，人类永远不可能穷尽对无限的认识，理性所能达到的领域是很有限的，宗教迷信绝不会随着所谓生产力水平的提高而逐渐消亡，这就是康德为什么给理性和非理性划分界限，也就是所谓科学与信仰的问题。从人的本性上看，个体生命相对于无限宇宙更是有限的可怜，生是有限的，死却是无限的，极其有限的个体生命要获得最大限度的生命意义，在终极意义上有两种途径：一种是政治伦理性的，即本书前面讲到的传统文化中死亡问题的政治化、伦理化，这是专制文化最希望看到的一种死亡意义升华；一种是宗教式的升华，即灵魂的归主，彻底摆脱生死轮回，这种途径在宗教文化比较浓厚的文化中很普遍。但这种文化的缺陷是没有给个体的现实生活提供一个清晰的轨迹，换句话说，个体在终极上可以把握自己的命运——只要按照主的旨意行事即可生入天堂（或摆脱轮回）但在现实中，却不知道命运的轨迹。生命意义的政治伦理升华，从本质上讲，是一种虚无，是一种

无意义，这也正是无神论的可怕之处。那么，这种文化背景下的生命个体，如何获得生命的意义？这主要依靠对现实生活的彻底把握——清楚地了解自己的命运轨迹，只有做到这一点，才能真正做到把握生活。

中国传统文化中，宗教一直占据次要地位，中国古人对生命意义的把握，就不能依靠宗教。中国人即使是信仰宗教者，也是功利主义者，不管是否信仰宗教，所有人都把主要精力放在现实生活的把握上。无论是帝王重臣，还是平民百姓，都是重生轻死，所以中国文化特别关注现实生活，而极少对彼岸世界的思考，这种文化背景必然导致占卜文化的长期存在。东汉以前，中国没有严格意义上的宗教，道教是在东汉后期才产生，佛教也是同时代传入中国的，在此之前，人们只有零散的天神信仰，对天神的崇拜权又被专制者垄断，把握现实命运成为最明智的选择。专制统治阶级成员也是如此，他们中的许多人对神灵本来就抱着怀疑的态度，只是为了统治的需要，才不得不装神弄鬼，实际上他们更需要对现实命运的彻底把握，这也是中国占卜文化必然存在的重要原因。

在这种文化背景下，我们就更容易理解中国文化中占卜文化存在的必要性了。战国时代，由于龟卜的神秘性与非科学性，龟卜灭亡，但差不多同时产生的筮占文化，却逐渐占据主导地位。即使如此，也改变不了占卜文化地位下降的问题，因为从根本上讲，占卜有多少准确性，还是个未知数，要彻底解决这一问题，就必须对原有的占卜文化进行改造，而这种改造无非需要两种途径：理论上的升华与改造，实践方法上的升华与改造。

首先是理论上的改造。战国时代，是我国文化发展史上的黄金时代，从春秋时代就开始了‘百花齐放、百家争鸣’的文化繁荣局面，在战国时代达到高峰。从积极的方面讲，这是中国历史上第一个、也是最早的、最伟大的、更是唯一的文化发展的最好时期，相比于古希腊的思想繁荣景象，战国时期有过之而无不及，各种思想如

雨后春笋，争相成长，而且基本处于平等地位。占卜文化也是如此。龟卜逐渐灭亡，但筮占却方兴未艾，《易》所形成的占卜方法在此时期得到了空前的发展，由此形成了许多新的《易》的体系（除了古代的三易）。从消极的方面讲，这个时代又是政治经济和军事最混乱的时代，人们对统一、安定的要求也很强烈，思想上的混乱局面极不利于政治上的统一，统一思想成为一种历史发展趋势。这种思想的统一又必须以政治的统一为前提，因此，此时的文化一体化，只能在极个别的领域内进行。

这里首当其冲的是对占卜文化的改造。为什么？因为其他思想的改造，必须以强大的政权为后盾，包括对祭祀天神的控制，没有强制的力量，根本做不到。但占卜却不一样，依靠传统的强制力量来控制占卜文化的流传民间，已不可能，只有顺应历史潮流，对占卜文化进行彻底的改造，才能适应新形势，更好地为专制服务。在战国这样一个诸侯混战、各自为政的时期，各国政要都忙于内争外战，无暇顾及思想的改造，只有具备极高的文化修养、远大的政治眼光、又坚定地站在统治阶级立场上的高级知识分子才能担当此重任。此时承担此类重任，基本上是一种自觉的行为，很难被其他人（包括统治阶级的大部分成员）所理解，这也是所有超前思想的必然历史命运。

从历史事实看，从春秋时代开始，中国古代最伟大的思想家孔子就主动地、自愿地承担起了传承文化、改造思想的历史重任。这是一个“知其不可为而为之”的长期的、艰巨的、很少有人能理解的工程，除了孔子，无人愿意担此并能担此重任。年轻时期的孔子还希望亲自从政，以实现自己的理想，但残酷的现实却使得他四处碰壁，“累累如丧家之犬、惶惶如漏网之鱼”终生没能施展自己的政治抱负。晚年“知天命”^①，坐馆收徒、梳理思想、创立学派^②，开始了对春秋时期各种思想的批判改造。当然，这个巨大的文化工程，不可能由孔子一人完成，但是其基本思想却是由孔子奠定的，后来的

弟子们主要是充实和发展。另外，这种改造又必须是一个系统的工程，必须兼顾政治、经济、军事、法律、伦理、宗教、民俗、占卜各个方面，为了使这种改造和创新具备更强的逻辑性、深刻性、广泛性、长久性，就必须借助一种非常严格的逻辑体系来进行，从而在宇宙论的高度建立新的理论体系，最终使这种改造和创新万古不变。

《周礼》不行，《春秋》也不行，从理论上为专制统治找到宇宙论根据，使“天命神权”表面更合理，并能彻底改造占卜文化形式，做到表面上在占卜面前人人平等——都可以使用占卜，内容上完全改造，使之真正符合专制统治的需要的著作只有《易经》了。前面我已经讲过，周朝时期已经对《易》进行了初步的改造，即把本来平等的六十四卦变成了以乾卦为首的“尊卑”体系，但是从卦爻辞来看，基本上保持了原始占卜的本来面目，还没有进行较大的改造。孔子“晚而读易，韦编三绝”并且认为，如果早一点读到《易》就可以使自己“无大过矣”——这正是孔子终生追求的“从心所欲，不逾矩”的最高境界。

所以，尽管目前还没有充足的证据证明孔子是《易传》的作者，在我看来，身处当时之世，并具备承担能力的，只有孔子。晚年的孔子读易后，必然对自己的思想进行了全面、系统的改造，这种改造就是《易传》的形成。当然，由于历史以及身处晚年，孔子本人已不可能最终完成这个艰巨的、伟大的系统工程，只有先确立基本思想，然后由其弟子来继续完成。这个工程的最终完成，正好在战国时代，也就是说，经历了很长的时期才全面完成。

《易传》的出现，标志着中国传统文化专制理论体系的最终形成，它的最伟大的功绩在于从宇宙论、本体论的高度全面论述了专制政体的合理性，这就是“天不变，道亦不变，祖宗之法不可变”的理论根基，董仲舒只不过把这种理论进一步细化，用阴阳五行理论建构了一个严格的天人感应图。这些理论体系的严密性是世界上任何文化也比不了的，这也是导致中国专制传统延续时间最长、危

害程度最深、影响范围最广、建立民主制最难的一个非常重要的原因。所以，梁漱溟才说，中国文化不是走得太慢，而是根本走错了方向，只有依靠外来文化的强大冲击力，经历几百年的时间，才能最终真正确立民主制。

在这个前提下，《易传》对《易经》的改造更为彻底。首先，《易传》最终确立了占卜的地位，使占卜成为“圣人之道”之一。虽然处在最后一位，“言者尚其辞，动者尚其变，制器者尚其象，卜筮者尚其占”，但毕竟属于圣人之道。其次，从内容上用专制理论对《易经》所有卦爻辞都进行了新的解释，使后来的所有占卜者，在对卦象进行解释时，必须按照新的理论进行。还有一点，《易传》还确立了大衍筮法，从操作程序上严格规范了占卜的过程，这种操作程序本身是一种完全平等的程序，但是由这个程序所推导的结果，却有一定的范围性，对这种结果的解释，又必须按照固定的模式进行，这样以来，就最终完成了对占卜文化的理论改造。用现代语言讲，立场、观点、方法都被严格地确定，得出的结论必然是控制在预先设定好的范围之内，这就像演绎推理一样，按照固定的推理模式，从设定的大前提出发，所推导的结论必然是可控制的。从这个角度看，我对孔子的“不占而已”以及荀子的“善为易者不占”这句话有着全新的解释，过去的学者认为，孔子和荀子的话是反对占卜，事实正好相反。孔子和荀子真正看清了《易传》所确立的占卜文化的本质，就是全面按照统治阶级的意志行事，做专制的忠实奴隶，自己的命运就完全掌握在统治者手中，吉凶祸福任由人定，实际上就用不着占卜了。

秦朝的建立，实现了中国的真正统一，从制度和体制上最终确立了专制的基本结构，此后的中国几千年的政体基本上是按照这个模式展开的。准确地讲，《易传》最终确立了专制的理论基础，秦朝则最终确立了专制的政体结构，这两种因素互为补充，最终导致了专制文化的统治地位。秦始皇的伟大功绩在于从统一文字开

始，把文化中的所有方面都进行了统一。我一直认为，秦始皇按照法家的理论进行统治，但他并没有完全否定儒家的思想，“焚书坑儒”并不代表对法家思想的全部肯定，而且从本质上讲，儒家也好，法家也好，都是专制思想的不同表现形式，秦朝的短命，并不代表法家思想的消亡，而是使统治阶级真正明白了，绝不能赤裸裸地运用法家思想，必须首先确立儒家的正宗地位，按照荀子的“隆礼重法”——“阳儒阴法”来进行统治，因为儒家思想不但有温和的外表，而且还有艰深的理论根基——《易传》。这是中国文化的最终秘密所在。

过去有一种非常流行的观点认为，秦始皇之所以没有焚毁《周易》是因为它本身的迷信特征使得秦始皇觉得没有必要焚毁《周易》。我的观点正好相反：《周易》的保留根本原因在于它所确立的专制理论体系，是任何专制所必须作为根据的；秦始皇采用法家思想应该是权宜之计，这从最近出土的秦朝文简中可以看出，秦政府教育官员的为官之道，也是强调忠厚仁义。秦始皇保留《周易》，也可能是为了长久之计，只不过秦王朝过于短命而已。从另一个角度讲，秦始皇本人非常迷信，绝不可能不相信占卜，这也是《周易》保存的次要原因。

三、象数与义理的分野及术数文化体系的建立

在中国传统文化中，《周易》是“群经之首”、“三玄之冠”，是中国文化的“源头活水”。但是历代对《周易》的解释方法多种多样，观点不一。《四库全书总目提要》将易学分为两派六宗：其中占卜宗、祈祥宗、造化宗可归入象数派，老庄宗、儒理宗、史事宗可归入义理派。象数和义理成为易学的两大因素，象数派和义理派成为易学研究的两大学派。传统观点一般认为，象数派和义理派是截然对立的，象数与义理也是难以相容的，如何看待这一问题，直接关系到我们对术数文化的评价。在此首先论述一下本人的基本观

点。

现行的《周易》包括两部分 其一称为《易经》包括周朝以前原始宗教中流传下来的卦型，还有西周巫史做的卦辞和爻辞；其二称为《易传》包括《象》、《彖》、《系辞》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等。这其中，象数主要指卦爻象和阴阳奇偶之数，义理主要指卦爻辞和十翼的文义和道理。

“象”是《易》的根本 也是《易》的代称，《左传·昭公二年》有“见《易象》与鲁《春秋》”的记载，《易象》指《易经》。《系辞传》云：“圣人设卦观象 系辞焉而明吉凶 刚柔相推而生变化 是故吉凶者 得失之象也”；“是故君子居则观其象而玩其辞 动则观其变而玩其占”，“极数知来之谓占”，“易有圣人之道四焉 以言者尚其辞 以动者尚其变 以制器者尚其象 以卜筮者尚其占”；“易者 象也 象也者 像也”。从《周易》的产生过程看，《易经》卦爻辞的形成要远远晚于卦爻象的。那么，卦爻象是因何而做的呢？有两种完全不同的观点，一种认为是为占卜而做，因为《易》是占卜之书；一种观点认为，《易》是哲理之书，卦爻象是为义理而设。从人类文化的发展史看，巫术文化在先，而卦爻象的产生是在巫术文化时代，最初肯定是为了占卜而设的 然而它同时也是表达情意的，“立象以尽意 设卦以尽情伪 系辞焉以尽其言”（《系辞上》）；“言之所传者浅 象之所示者深”（朱熹《周易本义》）。卦爻象数的内涵——义理 是分两步进行的，卦爻辞和卦名是对卦爻象的初级解释，它偏重于从取象和解释卦象的意义，包括自然变化之辞、人事得失之辞、吉凶占断之辞，已涉及人生态度、伦理观念等，卦爻辞已经开始从哲学的角度解释卦象，当然，这其中还包含着浓厚的宗教迷信色彩。

对《易经》的高级解释是《易传》。《易传》的主要贡献在于把《易经》的符号语言加以发挥，一方面改造了《易经》中的筮法语言，使筮法成为一种严格的逻辑体系，所以我不同意传统的观点，即认为《易传》的产生 可以看做是对《易经》占卜的彻底抛弃 或基本抛

弃)而是相反 把占卜变成了圣人之道 另一方面 则建设性地创造了一套哲学语言 它将卦象所蕴含的哲理进行了挖掘 并以此为基础加以全面发挥和改造,最终建立了中国文化的理论基础。

概括地讲 卦爻象数是《周易》的基础和出发点 包含占卜与哲理的义理则是其功用和归宿 卦爻象数用之于论吉凶悔咎 则其义理具有占卜色彩 用之于论天道人事 则其义理具有哲理色彩 象数是《周易》的符号模式 义理则是《周易》象征的占卜、哲理的内涵 象数是外现的 但其蕴含的哲理却是隐含的 象数与义理体用合一 不可分割。

象数派和义理派的真正形成是在汉朝。西汉孟喜首创卦气说 以六十四卦配四时、十二月、二十四节气、七十二候 使八卦之象、奇偶之数与气候变化相结合 以解释《周易》原理 分析阴阳灾异。京房创立八宫卦说 将六十四卦按八宫上世、一世至五世、游魂、归魂八个卦 各配以天干 每卦六爻各配以地支 八宫卦又配以五行,最终完成了汉代象数派的体系。西汉末年,谶纬流行,《易纬》将孟喜与京房的理论、汉代的阴阳五行理论、董仲舒的天人感应学说融为一体 将《周易》神秘化、理论化 提出九宫说 八卦被配上九数。分居九位 再加上五行、十二月节气及五种品德。还提出爻辰说、十二消息卦。《易纬》经过郑玄的发挥更加完备、繁琐 汉末荀爽创乾升坤降说 以爻位升降解易 虞翻主卦变说 以卦变、旁通、互体、半象说解易。汉易至此 走向了繁琐之路。

魏晋王弼一反象数派解易之风 主张“得意忘象” 创义理派,以老庄玄学观点解易 重视无形的义理 鄙视有形的象数 象数与义理正式分家。唐代易学主要是总结前人成果,孔颖达《周易正义》偏重义理 李鼎祚《周易集解》偏重象数。宋代象数派代表陈抟、邵雍 推崇河图洛书 宣扬卦变说 倡导先天学 义理派程颐以“天理”为最高范畴 奠定宋明理学的基础 张载以“气”解易 创立气学派 南宋朱熹等人分别从理学、心学、史学的角度解易 使义理

达到一个新的高度，历元明而不衰。清朝由于文字狱的影响，易学家重新重视汉易之象数思想，这就是中国易学发展的大致线索。

那么，是否由此可以断定，象数义理是截然对立的？事实并非如此。汉代象数派的卦爻象数被看成是囊括宇宙的模式，通过卦气说建立一个以阴阳五行为主的宇宙体系，在宣扬天人感应、占卜之术的同时，展现了易变之理。宋代象数派创造了新的象数模式，正是为了更好地阐述义理。而王弼只是“忘象”他反对机械地、支离破碎地寻找一字一句的卦象依据，强调通过卦象从整体上寻找深刻的义理，主张由意生象、由象生言。宋代义理派代表程颐提出：“体用一源、显微无间”；“理是易之体，象是易之用”。而朱熹则是综合的典范，他认为：“易只是一个空的事物”，“古人淳朴，初无文义，故画卦爻以开物成务”；“易本卜筮之书，想当初伏羲画卦之时，无文字，后文王见其不可晓，作彖辞、周公做爻辞，又不可晓，孔子做十翼”，“先见象数，方得说理”。

《周易》原为卜筮之书，此说已成定论，其占卜方法与原理都是由上古的占筮方法演化而来。原始占卜的产生，是人类自觉意识觉醒的重要标志、精神进步的里程碑，占卜当然包含着许多迷信思想，因为占卜源于古代巫术，是一种原始宗教迷信，占卜仪式由巫师操作，筮字从巫从竹，也说明筮由巫而来。但也说明，并非仅仅如跳神、附体之类，而是以龟甲、蓍草等具体物体为工具，以求象问卜，这应该是比宗教更为主动的一种把握宇宙的方式，因为宗教把人类的一切完全托付给彼岸世界，人类的主观能动性被完全抹杀。占卜是原始先民以自己为主体，并认为可以通过自己的力量、自己的手段知人知天的一种方式。在中国古代，原始宗教意识逐渐演变为纯粹的拜神仪式（祭天、拜地、祭祖）主要是为了“神道设教”，而占卜则在军国大事中起着重要作用。三代之时，除了军国大事的占卜外，先王的敬天祭祖，也是先进行占卜，然后才祷告天地祖先。中国文化的起点，一上来便有主动从蒙昧中摆脱而走向人文

(天文地理既为认知对象 当属人文范围)的趋势 先民最早确实存在着万物有灵的思想,原始占卜也确实有叩问神灵旨意的动机,但是随着自我意识的进步,这种神秘的因素逐渐减少。先民崇拜的天体星辰、五行阴阳等 全是客观存在 并无一天神在内 因而没有引向宗教的契机。以人为占卜来求知人知天的文化起点,使中国传统文化没有像西方那样从巫转化为原始宗教,并进而演化为一切听命于天启的中世纪宗教社会。

《周易》是远古时代流传下来的占卜书籍,是中国术数学的最早学术专著。周代《易经》归国家官员掌握 春秋时《易经》传入民间 战国时占卜在民间已经很流行。客观地讲,《易经》所包含的原始主体性、平等性(个体可以通过占卜自己求得天意)对于形成百家争鸣、百花齐放的文化繁荣局面,起到了举足轻重的作用。这个观点是独一无二的。过去的所有学者都认为,产生于春秋、完成于战国的《易传》是对《易经》的根本改造和提升 尽管在对待象数和义理上 观点并不一致 但学者们普遍认为,《易经》包含的术数文化 是应该鄙视或者被抛弃的。我在上面已经讲过,《易传》在提升《易经》的时候 根本出发点是以专制思想改造《易经》包含的先天平等思想 建立中国专制政体的理论基础 它在抛弃《易经》先天平等思想的同时,把占卜也归入圣人之道,也就是说,从根本上规定了占卜的程序、解卦的内容,让专制思想在无形中融入占卜文化中。

汉代《周易》被奉为“六经之首”,它所确立的专制理论体系被统治阶级所认同,并被奉为儒家最高经典,而其他古代科学技术被当成了奇技淫巧,方技术数更不能登大雅之堂。周易象数体系为核心的术数之学经过汉代四百年的繁荣,魏晋之后终于被排斥出正统的学术殿堂,王弼注易 强调“得意忘象”,反对汉易的附会穿凿 借易清谈玄理 建立义理派 被儒家奉为正宗 由此扼杀了象数术数体系的发展。而后 历代儒生治易“扫象不谈” 其他术数更是

“缙绅先生难言之”，术数学最终不得不流入道教徒或江湖术士之手。

这里有一个非常值得注意的问题，就是术数为什么从古代的很高的社会地位，最后流落民间？虽然有许多传说来证明术士地位的高贵（如张良、诸葛亮、刘伯温）也有许多史事证明术士地位的优越，如战国时期的邹衍、汉代的京房、晋代的郭璞、宋朝的邵雍，但术士们的整体地位下降，是不言而喻的。就是在汉朝象数文化占主导地位的时候，术士们的景象就很窘迫，《史记·日者列传》为我们描述了司马季主率领众弟子于长安卜肆中的场景：“天新雨，道少人，司马季主闲坐，弟子三四人侍，方辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。”楚国是占卜的故乡，司马季主称得上是卜肆中的佼佼者，因此，司马迁才为其做传。这样一位声名显赫的术士，在“天新雨，道少人”之时，就摆起摊来，可见其生活之艰辛。而且“工匠医巫卜祝及其他方技商贾坐肆列里区谒舍，皆各自占所于其所在之县官，除其本计其利，十分之一，而以其一为贡，敢不自占，自占不以实者，尽没入所取，而作县官一岁。”就是要从微薄的收入中，拿出一部分交税。《汉书·王贡传》记载，属地有术士严君平，曾“卜筮于成都市”，“日阅数人，得百钱足自养。”但大多数术士生活艰辛。

我认为，一种原因是自从《易传》完全确立了专制的合理性后，封建皇帝觉得没有必要随意占卜，因为既然自己乃“天命神授”之君，没有必要占卜，而只要认真祭天即可。所以自古以来，祭天权从来没有下降民间。《二十四史》对皇帝的美化，主要是编造其出生时的种种神迹，而占卜本身由于大规模普及，没有神秘性，起不到装饰的作用，索性顺水推舟。一种原因是经过了《易传》的彻底改造后，占卜内容基本被控制在专制思想体系之内，阴沟里翻不了船。还有一种原因：“夫卜筮者，世俗之所贱简。世皆言曰：‘夫卜者多言夸严以得人情，虚高人禄命以悦人志，擅言灾祸以伤人心，矫

言鬼神以尽人财 厚求拜谢以私于己”(《史记·日者列传》)对于这样一种文化,统治阶级大可不必兴师动众。但是,统治阶级的成员也有很多人信服占卜,很多皇帝都有高级术士当顾问,这样做的目的只不过是为了更好地维护其统治。这也是术数文化能够得到发展的重要原因。而当这种术数文化有可能危及专制统治的时候,统治阶级就会毫不客气地予以镇压,汉朝京房的死与晋代郭璞的被杀 元朝统治者对《皇极经世书》的追缴篡改 朱元璋对《奇门遁甲》的查收、对与己同时辰八字人员的残杀,都说明了专制统治者对于术数文化并不是不闻不问。正像他们对待宗教一样,当宗教危及统治时 就要镇压(历史上的三武灭佛)并在此基础上对宗教进行全方位的改造(《易传》对《易经》的改造)佛教的儒家化就是最典型的例子。

传统儒生的重视义理、轻视象数,加上统治阶级的支持,终于使得术数文化流入民间,这种结果虽然导致了术数文化社会地位的下降,但也反过来促进了术数文化的大发展。行文至此,我们有必要对术数的概念,以及它所包含的主要内容进行全面的分析。“术数”一词有两个既相联系又有区别的含义 第一种含义“术数”指一类活动,《辞海》释做“术”指方术“数”是气数。就是以各种方数,来观察自然界的变化,来推测国家和人的气数和命运。后世称术数者,一般专指各种占卜活动 如星占 占卜、六壬、奇门遁甲、命相、拆字、堪舆等。第二种含义,“术数”是我国一类古籍的“类”名。按照《四库全书》分类法 中国古代的古籍可分为“经、史、子、集”四“部” 每部之下分若干类 每类之下再分若干“属”。“术数”是“子部”之下一类书的“类”名。“术数类”之下包含七属 其属名与所收的书籍范围如下:

一,数学之属。此处的“数学”不是今天的“数学”的含义。

“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数”(《左传》)古代把这种研究“筮”时数的变化 探究造化之源的学问

叫做“数学”讲述这类数学的书归入本属。

二，占候之属。凡是以观察天象（泛指日月星辰土地云气）以及动植物的异常变化为主，并以此为根据来测算国事人事吉凶的书归入本属。

三，相宅相墓之属。凡研究阳宅和阴宅的朝向与地势以及建造时间与吉凶之间关系的书，归入本属。

四，占卜之属。凡用龟、蓍、牌等按照某种规则确定一组数，然后根据这组数确定一个卦象，“随物取数，随数取卦”依靠《易经》判断吉凶的书，归入本属。

五，命书、相书之属。根据一个人的五行，根据一个人出生的年月日时来测算其命运的书叫命书；根据一个人的形状气色来测算其命运吉凶的书叫相书，这两种书都归入本属。

六，阴阳五行之属。凡是根据阴阳五行的兴衰发展来推测吉凶，从而使人们可以趋吉避凶的书，如遁甲、六壬等，可归入本属。

七，杂技术之属。凡不能归入上述诸属而又是讲述如何分辨贵贱吉凶的书，如占梦、测字等，归入本属。

这个庞大体系的建立是一个长期的历史过程，从隶属关系上讲，术数是《周易》的一个分支，但从时间上看，何者在先，何者在后，很难搞清楚，但它与《周易》的关系不言自明。从社会地位来看，《周易》是作为“群经之首”而备受推崇的，“术数”则不登大雅之堂，有时候甚至受到官方的打击，也为正统的儒生所不齿。但是，术数对于中国传统文化的影响的广度和深度，尤其是对民间社会生活的影响，都比《周易》广泛而深刻。换句话说，术数在民间趋吉避凶的心理需求和《周易》的高深理论之间，架设了一座沟通的桥梁。它把易学的一些基本原理以及古代非理性的神秘文化普及于中国社会的各个角落，无孔不入，全方位地影响、控制、引导着人们的思维和行为模式。可以毫不客气地讲，自古以来，上至帝王幸臣，下至山野村夫，都主动或者被动地接受过“术数”文化的影响，

没有多少人能够真正彻底摆脱术数的诱惑。许多江湖术士曾借术数的幌子坑蒙拐骗，导致了一幕幕人间悲剧，但同时也有许多古代的思想家和科学家从术数的研究中受益匪浅，在自然科学领域取得了许多辉煌的成就。政治家曾利用术数治国安邦，军事家用术数克敌制胜，文学艺术家从中获得了无数的灵感，造反者用术数来号召和组织群众，宗教家用术数来吸引教众。直至今日，术数文化不但没有绝迹，而且有愈演愈烈的趋势。

四、术数文化的理论前提、内在结构以及实践效果的内在矛盾性问题

术数文化在古今中外都有不同程度的存在，差异只在于历史悠久性及影响的深度与广度。一般来讲，宗教文化占主导地位的文化中，术数的影响力小得多，因为宗教在本质上反对任何对命运的预测，认为一切都是主的安排，个体只要按照主的要求来勤奋工作，就可以最终回到主的怀抱。佛教讲宿命，但反对预测命运。时至今日，西方科学技术如此发达，但迷信星相学的大有人在。在中国文化中术数文化成为意识形态文化之后的第二位的文化存在，是小文化的根基，它的影响力不但不差于大文化（意识形态文化），而且在民间和民俗文化中，特别是社会心理方面，它的影响力要远远超过大文化。改革开放以后，随着中国传统文化热的兴起，算命预测也开始大规模兴盛，在当今主导意识形态淡化以及价值混乱、信仰真空的背景下，术数文化的影响力有越来越强的趋势，在此前提下，许多伪科学反科学迷信思想沉渣泛起，更加引起了社会思想的混乱。

对于这样一种时间久、影响大的文化现象，既不能采取简单的否定态度，也不能采取简单的肯定态度，宗教在本质上也是一种非科学的文化，我们为什么不能采取同样的一定程度的宽容性？本书的任务不是对术数文化做出全面的定性评价，因为这种评价还

为时过早，而只是想从术数文化的理论前提、组成结构、实践效果等方面存在的内在矛盾性入手，把各种观点加以陈述，并在此基础上提出一些不成熟的观点，以给众多专家做出最终评价提供更多的参考。

《易传》认为“易”乃“圣人极深研几”“三才之道”的学问，用现代语言讲，就是说，《易》是研究宇宙规律的学问，人是三才之一，所以《易》必然包含对人的发展规律的探究，包括个体的发展规律。《易》有四种“圣人之道”，其中一种就是“卜筮者尚其占”，“君子”动则观其象而玩其占”。而我在上面已经讲过，术数文化本身就是《易》的一个分支，是象数易学的逐渐展开，那么术数的预测范围就与《易》没有什么两样，术数是易学的实际应用，它本身虽然不研究宇宙发展规律，但它也同样需要一定的义理作为基础。这样一来，对于术数文化的评价同样也是对象数易学的评价，是对义理的深层评价。

换一种提法，对于自然社会以及人类的研究，实际上也是一种对于三者命运的预测。但问题是，许多人认为宇宙发展规律与命运完全是两回事，并进而否定命运的存在，如果这样，就没有任何研讨的余地。那么，中国文化中对于命运的观点如何呢？除了极少数不可知论者之外，历史上的大多数思想家都肯定命运的存在，但是对于什么是命运，却是观点各异。第一类是定命与宿命，定命论者认为，命运是一种完全外在的必然性，与个体的存在无关；宿命论者认为，命运是一种完全外在的偶然性，个体在它面前无能为力。第二类是随命与等命，随命论者认为，个体的道德与命运的吉凶是完全同一的，所谓“善有善报，恶有恶报”，等命论者认为，道德与幸福只是大致的，劝解人们不要完全依靠道德来获得幸福。第三类是运命，其中包括安命。运命论实际是一种命迁论，认为吉命不会永远固定于某一 person，只要耐心等待，总有命好的一天，所谓“风水轮流转，今年到我家”；安命论教人安于命运的变化，走自己的

路 做自己该做的事 相信没有任何人永远只占便宜 也没有任何人只吃亏。第四类是符命 符命论者认为 命运在个体的行为之前就已经存在 并能通过各种征兆表现出来 并可以通过特定的方法预测出来。从具体内容看 古代学者大体把命运分为两大类:个体的寿命、禄命等 自然之命、国家之命 或者叫大命与小命)

所以,说到底术数文化就是研究命运的文化。什么是命运?命运是先天的还是后天的 是主观的(神造的 还是客观的(气造的)?个体在命运面前有无主观能动性 有多大的主观能动性 命运是否可以事先预知?怎样事先预知,如何改造命运?

从本质上讲 任何思想 都包含着对未来的预测 对规律的探究 自然科学必然包含着对自然发展的预测 天体物理学研究天体变化 预测宇宙的走向 生物学研究生物的功能与结构 预测物种的变化 气象学研究气象变化 预测风雨雷电的出现概率 医学则是研究人体的规律 预测疾病的发展规律。社会科学更是如此 经济学就是研究经济规律 预测经济发展趋势 社会学就是研究社会发展规律 预测社会未来的走向 马克思主义也是通过对人类社会规律的研究,设计出未来社会的蓝图。所以不包含对未来的预测的学问是不存在的 也是没有任何生命力的(宗教更有详细的未来发展蓝图)而所有学问对未来的预测 从结果来看 必然存在准确性的差异 科学的理论产生准确率高的结果 非科学的甚至反科学的学问产生准确率低的结果。要全面评价一种文化的科学性 就必须从三方面来入手 理论前提 内在结构的相容性问题 实践效果的准确率问题。

数学上有个歌德尔不完备定律 这个定律的主要内容是 任何一个公理系统,它的前提的正确性与内在结构的无矛盾性是不得兼的。通俗地讲,任何一种理论系统,如果它的大前提是正确的 它的内在结构一定会存在着矛盾 反之 如果它的内在结构无矛盾性 它的大前提一定是不正确的。我们知道 数学上有公理系

统，而这些公理系统是不证自明的，正是依靠这些不证自明的公理系统，才推导出一系列数学定理，从而形成一个无内在矛盾的数学体系，但是，这个无矛盾性的数学结构与公理的先天自明是不可得兼的。例如，平面几何有一个公理：在同一平面内，两条永远不相交的直线为平行线，广义相对论却证实，这条公理是错误的。牛顿力学三定律也是建立在一定范围内的。社会科学同样如此，按照这种逻辑思路，我们将在下面对中国传统术数文化体系的大前提、内在结构、客观效果等进行客观的解剖，全面研究一下它所包含的内在矛盾。

（一）阴阳五行理论问题。

阴阳五行是中国先民认识世界的理论成果，也是中国传统文化中认识和顺应宇宙的最基本的理论前提，更是术数文化的大前提，是我们首先要探讨的理论。

天地、明暗、昼夜、雌雄、男女等等 所有这些都是在客观存在的现象，古人把这些现象归纳概括为阴阳。物是由气组成的，气而分阴阳，宇宙中所有的存在都可以分为阴阳。五行最初叫五材，古人把宇宙中的所有物质分为五大类 金、木、水、火、土 这实际上是古人把生活中的存在划分为五类，然后根据类推原理，拓展到整个宇宙而形成的，这就是五行。阴阳五行学说起源很早，但一直到战国时代才发展成比较完备的理论系统，《易经》中已有阴阳理论 但没有五行理论，战国的邹衍创立的五德终始说，首次全面采用五行理论。其他人则发展了五行的生克理论，如汉代的董仲舒“始推阴阳 为儒者宗”。

其实最早的大衍筮法，主要是根据动爻来判断吉凶，汉朝的京房首创纳甲筮法 分阴阳、五行、六亲 根据地支的生克制化合来判断吉凶，后来的术数体系中的任何一个门类，都采用了阴阳五行学说作为理论前提 风水、四柱、相术、奇门、六壬等无不如此。中医学也是以阴阳五行理论为基础的。

这里存在的问题是，用阴阳五行理论能够概括无限的宇宙吗？现代物理学已经证明，物质的存在形式不但包括过去认定的固态、液态、气态三种状态，还包括超固态、超气态（等离子态）这五种存在状态与五行有何必然关系？天体物理学已经发现，不但有通常意义上的物质存在，还有反物质存在，这与五行又有何种关系？从分子原子结构讲，五行的分子原子结构存在吗？如何把整个宇宙归入五类？太阳黑洞中是否存在阴阳？把人体按五行划分，并没有现代科学根据。也就是说，术数文化所依据的阴阳五行理论本身就有待证明，大前提本身是否正确还是一个未知数。

从术数文化体系内部来看，由于中国传统术数文化体系庞大而芜杂，形成的时间又很漫长，其间必然存在着巨大的内在矛盾性，从阴阳来讲，古人在天干地支的阴阳划分上，存在着内在矛盾，天干的阴阳比较明确：甲、丙、戊、庚、壬为阳，乙、丁、己、辛、癸为阴，但地支的阴阳就存在着分歧：一种观点认为，子、寅、辰、午、申、戌为阳，丑、卯、巳、酉、亥为阴，六十甲子的组成就是阴与阴、阳与阳，比如甲子（同为阳）、乙丑（同为阴）等等。一种观点认为，子、寅、辰、午、申、戌为阴，丑、卯、巳、酉、亥为阳，六十甲子的组成就是阴阳合体，比如甲子（甲为阳，子为阴）这样才符合阴阳互根之理，否则孤阳不生，独阴不长。按第一种观点，丙巳同类，丙为阳，巳为阴，天干地支阴阳矛盾，如何取舍？另外，六壬中，划分地支的阴阳与时间上的阴阳也存在矛盾：六壬要划分昼贵人和夜贵人，把辰时到酉时定为阳时，其他为阴时。

从五行来看，四柱中有纳音五行，就是把六十甲子划分为三十对，把每一种五行细分为六种，比如甲子、乙丑，按照纳音五行的观点，同属海中金命，但是按照正五行的观点，甲为木，子为水，乙为木，丑为土，分析四柱时以何种为准？正五行与纳音五行的量化比例是多少？

风水中的阴阳五行用法最为混乱，有什么正五行、偏五行，理

气派与峦头派所用的五行理论有时不但不同一，而且互相矛盾。还有五行与神杀的矛盾（神杀是一种莫名其妙的硬性规定），四柱所显不的人体某个部位的病变与中医所说的阴阳五行病变能否统一？还有五行的量化问题，任何学问，只有达到用数学来表示的时候才真正符合科学。五行也有量化（所谓水一、火二、木三、金四、土五），但这种量化的根据何在？按照五行理论，同一种五行在旺、相、休、囚、死五种状态中的数量是不一样的，但是如何科学细化？古人并没有指示，许多情况下是依靠悟性，这样判断出来的结果有时差异很大，这种情况类似于中医上的把脉。进一步讲，五行生克制化合以后，它的数量如何准确变化？定量的模糊性必然导致定性的错位，所有这些都说明，术数体系的大前提是否正确还有待现代科学的进一步论证。

（二）天干地支理论问题。

关于十天干、十二地支，《史记》称干为母，支为子，简称干支。从历史的发展来看，干支的产生时间大约在商朝，最早是用来纯粹计时的，后来由于受到阴阳五行理论的影响与改造，干支开始划分阴阳五行，并且逐渐成为术数学的基础理论和工具。其实最早的大衍筮法是不用天干地支的，京房最早开始将之引入术数学。

这里的问题是，干支被赋予了许许多多的含义，其根据何在？干支的组合有什么内在规律？用干支的生克制化和来推断命运，有什么内在依据？

古人把黄帝登基的时间定为甲子年、甲子月、甲子日、甲子时，以此为基础，用干支来纪年，如果纯粹纪年，也无可厚非，问题是，干支被赋予了多种含义，为什么黄帝登基之时就为开始？此前的干支如何循环？黄帝本身就是一个虚构的人物，黄帝登基的时间更是子虚乌有，以此作为甲子的循环起点，根据何在？而且，据现代科学成果，古代的一年不是 365 天，最多有 384 天，此时的干支循环与今天的循环如何统一？

纳甲名义上是用天干地支，但在实际上只是使用地支来判断吉凶，六壬等也是如此，但四柱却是干支并用，为什么会出现此类差异？

（三）时空信息理论问题。

前面已经讲过，《周易》从“太极生两仪 两仪生四象 四象生八卦，八卦生万物”的本体出发，设计了一个有限而无限循环的宇宙模式，六十四卦的生生不息，产生了自然界与人类社会。特定的时间与空间，必然伴随特定的宇宙模式，而人本身也是产生于特定时空的生灵，从特定的时空来推测人的发展轨迹，也是可行的。当然，《周易》不可能有如此明确的理论，但却隐含着这种意义。用现代科学的语言讲，物质的运动是在一定的时空状态中进行的，特定的时空代表着特定的物质，那么，从特定的时空状态能否推出特定的物质？现代科学还没有给出如此结论，进一步讲，从特定的时空状态能否推断出个体的命运？四柱学认为完全可以，这也是四柱学的理论前提，试想，如果不能做到这一点，四柱学就失去了存在的价值。

东汉的王充认为，个体的命运在父母受精的瞬间，就已经确定，它是由三方面的作用力形成的：受精时天上的星宿之气、地气、父母之气。但在实践中，这种时间不可能知道（现代科学也是如此）因此就假定“十月怀胎，一朝分娩”从个体出生的时间和空间来推测命运，这样必然存在以下矛盾。

从特定的时空状态推断物质的发展轨迹，尤其是依次推断人的命运，不管是受精时间，还是生产时间，有什么科学根据？

王充所讲的决定命运的三要素能否成立？不管是唯物的还是唯心的，命运能否先天被决定？假设能决定，具体的比例是多少？先天占主导还是后天占主导？

“十月怀胎”只是大致的量化，实际上，人的出生时间各不相同，十个月的、九个月的、八个月的、六个月的，最多有十二个月的，

由出生时间反推受精时间，必然大相径庭。没有严格统一的起点，四柱预测的科学性何来？

唐朝的李虚中首创命理学的时候，只是使用年、月、日三个时间参数，后来在实践中发现重复得太多，所以到了宋朝时，宋子平加上了时辰，真正建立了四柱八字 的体系，一直延续至今。

按照古人的观点，一个时辰等于两个小时，这样做，仍然有许多重复，于是术数专家们就提出了同时辰的男女，所行的大运完全相反，但是 现代的世界 每秒就能生产出几千几万个婴儿，一个时辰有几百万个婴儿，同性的也很多，简单的男女有别根本解决不了这个难题（六同问题），从理论上讲，要解决这个难题，必须把时间精确到十分之一、百分之一秒，而这在实践中是不可操作的。

现代科学非常发达，许多人可以通过人为的方法，操作婴儿的出生时间，或早或晚，或通过剖腹产等手段，使一些本应胎死的婴儿存活，这已经远远超出了自然生产的范围，这些人的命运如何研究？

为了解决这些难题，香港、台湾的学者们提出了空间区分法：同一时间出生的同性婴儿，由于出生地的差异，导致了命运的差异（古人也有类似观点），并由此把地球按纬度划分为几个大的区域，寒带与温带在同一时间出生的婴儿命运不一。但是出生在同一时空的婴儿也很多，比如一个大型产科医院，同时空出生的婴儿也不少，这些婴儿的命运如何区别？另外，双胞胎、多胞胎（全世界最多的为一胎八个，成活率最高的是六个）的命运如何区别？

邵伟华曾提出一个解决难题的方法，要区分六同之命，就要上溯到父母，下及妻子，这实际上是陷入了逻辑上讲的无限循环，因为无论是父母还是妻子，作为个体，他们本身同样面临着六同的问题，用同样的不确定来确定同类的存在，在逻辑上叫做恶循环，不会有任何结果。

还有一个问题是古人不曾遇到的：如何解决时差问题。全世

界的时差差别很大，从一个小时到十几个小时，美国一个国家就有四个时差，特定时间出生的婴儿，由于时差的存在，如何确定其四柱？是以中国本土的时差为准，还是以当地的为准？方位也存在类似的问题，由于地球是椭圆的，东南西北有时很难确定，尤其在南极和北极，方位不清，如何明确命运的吉凶方位？

（四）偶然性与必然性理论问题。

“唯变所适”是《周易》中最为经典的语言。君子“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”。按照这个标准，我把中国传统术数文化体系划分为两大类：静态预测体系与动态预测体系。所谓静态预测，就是按照固定的时空系数，对命运进行推测。四柱预测、面相预测、风水预测属于此类。其特点是，在一定的时间内，被测者的参考系数基本不变（四柱永远不变，面相与风水基本格局不变），起点的稳定，也就是初始状态的稳定化，在一定程度上避免了初始状态的无序化，预测者可以从一个相对固定的前提出发，按照相对固定的模式预测，这实际上是一种演绎推理——从特定的大前提出发，推导出一定的结果。在这种静态预测体系中，从初始状态到最终结果不存在从偶然性推导必然性的问题，不管这种推导模式是否正确。动态预测体系指按照随机的初始状态，然后按照相对固定的模式推导出特定的结果。八卦预测、六壬预测、奇门预测、测字等，这种预测体系必然存在着以下问题。

动态预测体系预测命运的根据何在？换句话说，命运的信息是如何反馈给预测者的？《易经》最初认为这是一种启示。当代人则认为通过一种物质传递，把命运的信息反馈出来，比如铜钱、字、数字等，但这种传递的根据何在？具体的传递过程如何？何时能够彻底解开这个黑箱？

现代科学非常强调概率，认为对一种状态的准确描述应该采用概率方法，可重复性是科学的一个重要标准，但是动态预测体系正好坚决反对概率，“初筮告，再三渎，渎则不告”。完全由

初始状态的偶然性来决定，结果却往往是必然的，偶然性到必然性的中间环节就是动态预测方法。由偶然性的初始状态推导出必然性的结果，根据何在？现代科学有一种理论叫混沌理论，认为初始状态的差异往往导致结果的巨大不同，这是否可以作为一种根据？

退一步讲，存在着一个问题就是同卦是否同结果，比如某月某日某时 在世界各地 其中有 1000 个询问官运的人，得到了同一种卦象，因为总体只有 64 卦，这种可能性是存在的，是否结果完全一样？还有是存在异卦同结果的问题，比如，某人为了一个特定的事情，找了很多预测师来预测，得到的卦象往往不一样，结果是否一样？从实际看，结果是唯一的，不同卦象的差异如何解释？

同一个问题，用不同的方法来预测，结论往往差异很大，比如，某人询问财运，用纳甲得出一种结果，用六壬又得出一种结果，还有奇门等，如何解释这种差异？这些不同的预测方法有什么内在的区别和联系？多样性所导致的结果准确率的差异，应如何解决？比如 当年在申办 2000 年奥运会主办权的争夺时间，举国上下的预测爱好者，几乎用尽了所有预测方法，得出了各种千奇百怪结论，这里存在的差异应如何解释？

预测师们认为，坏事的准确率高于好事，原因何在？被预测者由于信息反馈的原因，导致预测结果的错误，有无根据？为什么有的被预测者准确率越来越高，而有的越来越低，信息反馈的灵敏度与个体的意念力到底在其中起多大的作用？

动态预测方法得出的结论与静态预测方法得出的结论，如何同一？出现矛盾怎么办？

无论是静态的还是动态的预测方法，都把命运分成若干种可能性存在状态，例如，四柱体系认为世界上的人的命运大致有 50 多万种 铁板神数与邵子神数认为 有 400 多万种命；八卦预测方

法认定，世界上的事务的可能性存在状态是 1474560 种 六壬认为有 3110400 种状态，这些结论根据何在？之间的差异如何平衡？

（五 形式与内容的理论问题。

所谓形式，是指物质的外在结构；内容是指物质的内在结构；功能是指内外结构统一形成的，与其他物质发生作用时展示出来的具有代表性的特点 表现形式。反过来讲 特定的功能或表现形式必然对应着特定的内容与发展规律 内容决定形式 形式又是内容的反映，这正是术数中相术的理论基础。

问题是，形式究竟能在多大程度上反映内容？形式对内容的反映 包括正确的、歪曲的 对此如何区分？

认定人的命运在手上和面上能全部表现出来，于理何据？中医四诊法望、闻、问、切 除了问之外 都是从外在形式来诊断疾病，就是所谓相诊。而且现代科学也证明，个体的身体状态确实可以通过外在形式反映出来，但是，个体的命运能否通过面相和手相彻底表现出来？特别是，个体命运遇到的意外状态，能否真正从相上表现出来？比如某人有意意外伤害，有财运等，能否、怎样表现出来？

面相、手相、体相、声相、气相 如何统一 所谓“上相相声 中相相气 下相相形”在实践中如何操作 理论相 就是指按照义理推演的相术方法 与实践相 所谓经验积累 如何统一？

古人从《周易》的“积善之家必有余庆 积不善之家必有余殃”的理论出发 认为“相由心生 相由心灭”认为个体可以通过大量的积善行德来完全改变命运 而这种改变首先就表现在相上 这必然导致一个理论悖论 既然行善可以改变命运 说明命运是不可以事先预测的 即使可以改变 究竟在多大程度上改变 先天与后天 究竟谁占主导 如果先天占主导 行善就没有或很少有作用 如果后天占主导 行善可以改变命运 命运就是不可以预测的 先天与后天所占比例是多少？

相术与其他预测方法的矛盾如何统一？如八字相同而面相不同、面相相同而八字不同的命运如何处理？

（六 天人感应的理论问题。

天人合一 天人感应是《周易》的重要思想 经过汉代董仲舒的发展，成为中国传统术数文化的根本理论基础。首先，人们认为，天上的星星和地上的人是相互感应和影响的，星辰在很大程度上可以控制人的命运 我国古书常说的“我辰安在 命不逢辰”等就是说人生时未逢好星而带来坎坷的命运，王充就认为：“人所禀得之气得众星之精，众星在天，天有其象。得富贵象则富贵，得贫贱象则贫贱 故曰在天。天有百官 有众星 天施气而众星布精 天所施气 众星之气在其中 人禀气而生 含气而长 得贵则贵 得贱则贱，贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑大小所授也。天有百官 地有万民 凡人受命 在父母施气之时 已得吉凶矣。”从相术来讲，人的相的好坏必须以是否符合自然之理为准，所谓“天庭饱满，地阁方圆”就是此理。而天人感应思想对术数影响最大的是堪輿术（又称风水）堪輿二字最早指的是十二位神仙 与地面的十二区域对应 汉代其含义逐渐延伸：“堪 天道也 輿 地道也。”堪輿是指以《周易》阴阳八卦、五行理论天人感应等思想为基础，根据阴宅、阳宅的形状，环境、气场等情况来推测吉凶的方术。堪輿术最早起源于周朝的相宅活动，到唐宋时形成了堪輿宗，并形成了江西派与福建派两大流派，其基本工具是罗盘，通过一系列测量与推算判断吉凶。以下问题是其矛盾所在：天人感应的根据何在？如何量化？如果没有天人感应的理论基础，术数文化的合理性就没有基础，而到目前为止，还没有任何科学根据证明天人感应，这是术数文化面临的重大难题。

退一步讲，也面临一个问题就是：命运与堪輿的关系如何？换句话说，四柱所决定的命运与风水所调整的命运，是怎样的比例？风水术强调通过调整风水可以完全改变个体的命运，如果这个结

论成立的话 就必然与四柱决定个体的命运的理论矛盾 如果可以通过后天风水的调整改变命运 命运的先天性就不存在 命运从本质上就是不可预测的 如果风水的调整起到一定程度的作用 这个程度的量化指标到底是多少 命理学派的人认为 一命、二运、三风水、四积阴德、五读书 但没有量化指标 所以到如今也是公说公的理 婆说婆的理。

从堪輿理论内部看，客观讲，风水理论是术数文化中最为混乱的一门术数，自古以来，虽然形成了所谓的福建派、江西派，但其内部十分混乱，各种理论方法之间矛盾百出，但又各自认为是正宗，并互相攻击，不但外人莫名其妙，就连风水先生也是云山雾罩。

从实践来看 风水调整到底能否起作用 并没有强有力的科学证据 如四柱预测、八卦预测等 可以对预测结果进行验证 比如预测某人明年有何种具体事情发生，可以等明年检验这个结论的正确性。但是 风水调整却不可能找到直接的证据 某人在风水调整后 命运发生了好的转化 并不能说明是否是风水起的作用 因为，这种好的转化很可能是命运本身的好转 用科学的语言讲 风水与命运之间到底有何种作用 并没有真正意义上的科学证明 因为从世界范围看 大多数民族是不讲风水的 他们个体命运的转变又如何形成的呢？

现代科学有个生态学 强调生态环境对人的影响 其中就包括居住环境对人身体的影响 这里面有很详细的科学指标 也在很大程度上证明了阳宅风水学确实有合理成分，但生态学没有任何证据表明风水对个体命运有影响 比如对官运、财运的影响。

阴宅理论问题更突出，阴宅理论的前提是承认神鬼的存在，灵魂对人具有直接的影响，也就是说，承认祖先的灵魂不但存在，而且能够直接对后代发生作用，否则阴宅风水就失去了存在的必要。问题是，到目前为止的所有科学没有任何证据表明灵

魂和鬼神的存在，科学界一些人进行的灵魂试验，包括所谓的“时间场理论”——认为人死后，其生前的信息会在宇宙中漂浮，遇到特定的时间场，信息会重新聚集，形成灵魂；“灵魂叩击试验”——认为通过一定的手段，可以使活着的人，与已死去的人进行对话；“生命再生试验”——所谓寻找转世、前世，佛教的“转世”（三世因果，六道轮回）都没有得到任何确认，阴宅风水存在的前提何在？

阳宅风水在地球范围内有一定的合理性，阴宅风水则不行。阴宅风水的另一个前提是：人死后必须入土，然后才能慢慢发挥作用，而在全世界范围来看，采用土葬方式的主要是汉族和伊斯兰民族，伊斯兰教本身坚决反对任何风水理论，风水对他们如何影响？在当今的中国，基本上取消了土葬，即使有土葬，也是火化尸体后再土葬，没有土葬，阴宅风水还起作用吗？

西方民族，还有其他一些民族，对人死后的处理方式千差万别，有实行火葬的（西方）、有实行水葬的（海边民族）、有实行悬棺葬的、还有实行天葬的（藏传佛教）等等，这些民族根本不讲风水，他们不是照样生存，而且西方民族发展比中国更快，这个矛盾如何解释？

古代的风水理论可谓汗牛充栋，风水大师也层出不穷，但到目前为止，还没有任何证据证明，哪一个大师的后代因为风水而出类拔萃，自己后代的问题都解决不了，如何去解决别人的问题？

从现代生态发展来看，如果到处是坟地，若干年后，中国大地上到处被坟地占满，活人住到何处？连住的地方都没有，何来风水？

（七）特异功能的理论问题。

术数文化在几千年的发展中，还形成了一些异类，包括江湖派、特异功能派。江湖派的底细比较清晰，他们的出发点是打着《周易》的旗号招摇撞骗、骗财敛色，或采取心理观察法，或采取魔

术法(灯下数),或找托事先探听信息来把点,也就是“一招鲜吃遍天”,通过一种手段来征服被预测者,然后采取或吹牛,或恐吓(以灾难来吓唬被测者)从而骗财敛色。

术数文化由于被正统文化排挤出大雅之堂,逐渐与道教融合,许多民间迷信派别也纷纷渗透,由此形成了非常特殊的特异功能派。这里所用的“特异功能”这个词与一般意义上的不同。前几年所说的特异功能,主要是指伪气功,我这里主要是指术数文化中的神鬼派,但它与风水中的阴宅理论不完全相同。首先我们看一下谶纬学,谶纬学是汉代象数的变种,就是用神学的观点来预测命运的一门文化。东汉时期,象数文化走到了反面,出现了假托圣人、鬼神来预测国家、个体命运的书籍,在这其中,一些统治者由于统治的需要也曾经支持过谶纬之学,如刘秀就曾经利用谶纬来为获得政权服务,后代的类似例子很多,并出现了许多此类书籍,如《乾坤万年歌》、《藏头诗》、《梅花诗》、《烧饼歌》、《禅师诗》等。它的特点是假托神鬼或者圣人之言,有时候采用八卦的形式,对国家或者个体的命运进行预测,而且所用的语言一定是模糊的,主观随意性很大,没有任何科学道理,这也是当年王弼扫象的主要原因之一。在当今中国,谶纬已经销声匿迹,但前几年由于西方谶纬学的影响,如诺察丹玛斯的《大预言》、《大十字架预言》等,也曾经流行一时,但实践证明都是无稽之谈。

另外,自古以来就流传下来的附体派,在民间影响很大,也就是神汉、巫婆之类,这些人一般是通过所谓神灵之预示,假称某某神仙附体,自己是神仙的代言人,来预测命运。笔者曾经在很长时间考察过此类现象,发现这些神汉、巫婆基本在偏僻乡村活动,文化水平极低,有许多是文盲,素质极低,这种群体所形成的预言,其准确性就可想而知了。

术数文化还包括法术派。所谓法术派,就是通过一定的法术来干预人的命运。从人的本性来讲,如果可以事先预知命运,任何

人都想通过一定的方法来改造命运，从而趋吉避凶，达到最佳状态。这就是法术派存在的社会心理基础。法术派也分两种类型：神秘派与五行派。五行派主要是通过正常的五行调整来达到改造命运的目的，如风水、择日、选方位、八字搭配等。神秘派主要是道教采用一些神秘的法术，如念咒、画符、请神鬼下凡等来彻底改造命运，毫无科学道理。

（八）命理基因假说。

术数文化说到底，面临着以下几个根本问题：命运是否存在？如果命运存在，能否被预测？如果可以预测，能在多大程度上预测？能否在预测命运的基础上改变命运，可以在多大程度上改变命运？

如果否认命运的存在，就是命运观上的不可知论者，这恐怕不能被大多数思想所接受，因为如果没有命运，我们对国家、民族、个体的未来就会一无所知，那么这个世界的存在就没有任何意义。问题的关键不是承认不承认命运的存在，而是究竟什么是命运，命运的实质是什么。神秘派认为，国家也好，个体也好，所有命运都是由先天存在的神灵决定的（包括佛教的三世因果），人的主观努力只表现在按照神的旨意行事，这种命运观是没有根据的。

中国传统术数文化占主导地位的命运观是反对神灵的，王充的命运观可以说代表了主流。王充认为，个体的命运是由父母构精之时的天体星辰运行场所在地理方位的地气（地磁场）、父母本身的精气场三种因素决定的，但王充并没有搞清楚这种因素是如何决定个体命运的，即使在今天也是解决不了的。这就是我们通常所说的命运的先天性。但问题是：命运的先天性究竟占命运的多大比例？先天为主，还是后天为主？各自占多大比例？

从现代科学的角度看，场的实质是信息的传递与交流、作用与反作用。那么，我们是否可以这样认为：命运的本质就是一种信息

的存在？对命运的预测实际就是对信息的解构？如果这一假设可以成立，紧接着会出现另一个问题：命运信息存在于何处？

我们先来看一下作为生命个体的人，是由物质、能量、信息构成，但本质上都是信息。而作为生命的最基本单位是基因，是由DNA分子双螺旋结构组成，是生命遗传信息的携带者，人体有很多基因，生命的全部信息就存在于这些基因上。目前，世界上对基因的研究已经达到了这样的地步：人类基因图谱的草图已经完成，全面详细的图谱在未来几年就可以完成，科学家们已经确信，只要基因图谱完全清晰，人体的生理状况（排除外界突发性因素）就可以从基因形成时得到明确的答案 如身高、体重、健康情况 何时生病 应得何种疾病 相对准确的生理死亡时间 人的智商等 人体的绝大多数疾病（包括目前所谓的一些不治之症）都可以通过基因工程彻底解决。这里有几个相关问题需要探讨：

从生理上讲 假设排除意外情况 如意外伤害、战争、自然灾害等，人体的生理状况是否由先天完全决定了？从目前的科学结论看，生理状况由先天基本决定已成定论，但不是完全决定，后天的各种营养状况、心理状态、体育锻炼、周围环境只起到一种辅助作用，这是否可以定论：生理状况主要是由先天基因决定？

突发事件问题。人的生命状态还要面临许多突发因素的影响，如意外伤害等，这些因素在人体基因中有没有显示？美国科学家已经发现，许多家庭在不同代之间存在着一些发生意外的共同现象，如车祸；肯尼迪家族就有被暗杀的共性，但这些因素是否在基因中显示，能否遗传？还没有明确的结论。

我们知道，关于生命演化的问题，最近形成了尖锐对立的两种观点 传统观点是“物竞天择 适者生存”就是认为后天的环境因素起到了根本性作用；新观点认为，在生命的演化中，基因起到了决定性的作用，环境因素只是辅助作用，这就是生命进化中的“基因派”，如果这种观点成立，生理状况的调整就主要靠基因来完成

了。

通过基因工程来治病，已经初见成效，我相信在不久的将来，一些疑难绝症都可以通过基因工程彻底解决，再进一步讲，科学的发展是否可以调整父母的状态，从而选择最理想的时间，生出最佳的婴儿？我想这个不成问题。更进一步讲，科学的发展能否将来完全控制基因？目前克隆人的科学手段已经没问题，将来是否可以按照理想选择基因组合，从而使生命达到最佳状态，即克隆出最优秀的人才？

作为一个完整的人，不仅包括生理指标、心理指标，还包括官运、财运、印运、家庭运、朋友运等 这些指标是否也先天性地存在于基因中？换句话说，人体是否存在命理基因？这种命理基因就不仅仅包含生理状况 还包括心理状况 以及官、财、印、婚姻、家庭等综合信息，也就是说命理基因是个系统的结构。

如果上述假设不能成立，人体只有生理基因，没有其他命理基因，这些因素存在何处？就拿意识来讲，意识是物质的产物，意识存在于大脑细胞基因中，但是，通过解剖，我们到目前为止还没有发现意识是如何存在于大脑中的，在意识中，我们可以明确感受到一座楼、一个活生生的人、一种思想 但在细胞解剖中 却找不到这种存在的图像。现代科学的超弦理论认为，宇宙应该存在十维时空，除了目前的四维时空，还有六维时空，目前找不到的意识应该存在于六维时空中，那么能否进一步推论，命理基因也存在于此六维时空中？

命运的本质是一种规律性的存在，命运预测的实质是信息的解构，不真正找到命理信息的存在场，就不可能真正解决命运是否可以预测的问题。

以《周易》为基础的中国传统术数文化 是否正确 能否经得起现代科学的检验，能否存在下去，还有许多问题需要解决。本书不想下一个结论，而且这种结论最好不要下，最好留待未来的科学来

评判，无知的批评、无据的吹捧、武断的结论，都不是科学的态度，本书只是想初步提出上述问题，以期待真正的科学思考，而要最终完成这一工作，不仅要最终依靠现代科学的发展，而且要对中国传统术数文化进行全面的整理研究，这种工作我准备在下一部书中完成。

主要参考书目

- 《周易》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《尚书》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《周礼》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《礼记》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《仪礼》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《左传》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《论语》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《孟子》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《孝经》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《荀子》,《十三经注疏》影印本 中华书局,1980年版。
- 《论衡》 诸子集成本 中华书局,1988年版。
- 《吕氏春秋》 诸子集成本 中华书局,1981年版。
- 《墨子间诂》 诸子集成本 中华书局,1986年版。
- 《庄子集解》 诸子集成本 中华书局,1978年版。
- 《抱朴子》 诸子集成本 中华书局,1985年版。
- 《晏子春秋校注》 诸子集成本 中华书局,1978年版。
- 《韩非子》,上海古籍出版社1995年版。
- 《史记》 司马迁撰 中华书局,1982年版。
- 《汉书》 班固撰 中华书局,1983年版。
- 《后汉书》 范晔撰 中华书局,1982年版。
- 《新唐书》 欧阳修、宋祁等撰 中华书局1975年版。

《明史》 张廷玉等撰 中华书局,1974年版。

《说文解字注》，许慎撰，段玉裁注，上海古籍出版社，1988年版。

《中国古代宗教初探》，朱天顺，上海人民出版社1982年版。

《周易集解》 九州出版社 北京,2003年版。

《周易折中》 九州出版社 北京,2003年版。

《周易与易图》 李申 沈阳出版社,1997年版。

《易学漫步》 朱伯崑 沈阳出版社,1997年版。

《易学的思维》 傅云龙等 沈阳出版社,1997年版。

《易学与科技》 董光璧 沈阳出版社,1997年版。

《易学与佛教》 王仲尧 中国书店出版社,2001年版。

《易学与道教符号揭秘》，詹石窗，中国书店出版社，2001年版。

《东方生命哲学——易学与中医》，张其成，中国书店出版社，2001年版。

《易学文化丛书》，中国书店出版社2001年版。

《中国古代龟卜文化》，刘玉建，广西师范大学出版社，1992年。

《两汉象数易学研究》，刘玉建，广西教育出版社1996年。

《易经杂说》 南怀瑾 复旦大学出版社,1997年版。

《易经系传别讲》，南怀瑾，中国世界语出版社1996年版。

《论语别裁》 南怀瑾 复旦大学出版社,2003年版。

《孟子旁通》 南怀瑾 复旦大学出版社,1996年版。

《老子他说》 南怀瑾 复旦大学出版社,1996年版。

《原本大学微言》，南怀瑾，世界知识出版社1998年版。

《易学新生命》 梁尚忠 龙华出版社,1995年版。

《中华第一经》 宋会群、苗雪兰 河南大学出版社,1995年版。

《周易大传今注》 高亨 齐鲁书社,1998年版。

- 《二十世纪中国易学史》 杨庆中 人民出版社,2000年版。
- 《周易的思维与逻辑》 李廉 安徽人民出版社,1994年版。
- 《周易与华夏文明》 翟廷晋 上海人民出版社,1998年版。
- 《周易概论》 刘大钧 齐鲁书社,1992年版。
- 《周易通演》 张吉良 齐鲁书社,1999年版。
- 《李敖文集》,云南人民出版社1999年版。
- 《食色性也》 柏杨 兰州大学出版社,1998年版。
- 《中国人史纲》 柏杨 中国友谊出版社,1999年版。
- 《中国古代思想史论》 李泽厚 人民出版社,1979年版。
- 《中国近代思想史论》 李泽厚 人民出版社,1986年版。
- 《中国现代思想史论》 李泽厚 东方出版社,1987年版。
- 《己卯五说》 李泽厚 中国电影出版社,1999年版。
- 《世纪新梦》 李泽厚 安徽文艺出版社,1998年版。
- 《论语今读》 李泽厚 安徽文艺出版社,1998年版。
- 《中国古代教育史》 毛礼锐 人民教育出版社,1979年版。
- 《中国人的精神》 辜鸿铭 海南出版社,1996年版。
- 《神话与民族精神》 谢晓骏 山东文艺出版社,1986年版。
- 《中国神话哲学》 叶舒宪 中国社会科学出版社,1992年版。
- 《儒道智慧与当代社会》,葛荣晋,中国三峡出版社,1996年版。
- 版。
- 《霜冷长河》 余秋雨 作家出版社,1999年版。
- 《千年一叹》 余秋雨 作家出版社,2000年版。
- 《中国大历史》 黄仁宇 三联书店出版社,1997年版。
- 《国史大纲》 钱穆 商务印书馆,2000年版。
- 《西藏生死之书》 索甲仁波切 中国社会科学出版社、青海人民出版社,1999年版。
- 《林语堂文选》,中国广播电视出版社1990年版。
- 《闲话中国人》 易中天 上海文艺出版社 2000年版。

《中国的男人与女人》 易中天 上海文艺出版社 ,2000 年版
《果壳中的宇宙》 霍金 湖南科学技术出版社 ,2002 年版。
《时间简史》 霍金 湖南科学技术出版社 ,2002 年版。
《中国佛教哲学简史》 严北溟 上海人民出版社 ,1985 年版
《中国道教文化之旅》 陈胜庆 学林出版社 ,1999 年版。
《中国佛教文化之旅》 陈胜庆 学林出版社 ,1999 年版。
《二十五史随笔》 浙江文艺出版社 ,1999 年版。
《周易阐微》 吕绍纲 吉林大学出版社 ,1990 年版。
《方术与中国传统文化》 张荣明 学林出版社 ,2000 年版
《中国祭天文化》 陈烈 宗教文化出版社 ,2000 年版。

前 言

任何文化的产生与发展，都是内外因素共同作用的结果，文化自身所植根的土壤是基础，与其他文化的交流、融合，是文化整合的重要体现。不管是文明式的平等交流，还是血与火的硬性输入，弱势文化被强势文化完全同化或被迫改造自己，都是一种历史的必然。但是，弱势文化并不一定要全面投降，它可以在对自己进行全面的重新剖析、改造之后，有选择地吸收强势文化的优秀方面，并在这种学习中由弱势变为强势；同时，强势文化也必须学习弱势文化的优秀部分，只有这样，才能保持文化的多元性发展。在世界文化发展史上，曾经产生了许多种文明，但由于各种原因，大多数文明在历史中已经消亡。

中国文化在发展的过程中，曾经遭遇过几次大的外来文化的冲击。最早是佛教的进入中国，经过几百年的整合，佛教终于中国化。自鸦片战争后，中国逐渐沦为半殖民地半封建社会，中国传统文化在百年间受到西方文化的全面冲击，这是一种强势文化对弱势文化的冲击，而且，这种交流是采用血与火的方式进行的，必然会导致激烈的冲突。在这一被动性交流中，中国传统文化面临着全面的前所未有的危机，这种危机不仅意味着终极关怀的失落，同时也意味着中国传统文化整体价值体系的错位和话语失效的问题。

百余年来，中国文化一直在文化的各个层面上，如制度、观念、价值方面，受到西方文化的全面冲击，中国的现代化实际上是一种

对西方文化顺应与再生的过程。但是，“西方”这一概念本身就是多义的，这就使得中国知识界面临如下问题：中国学西方，是学希腊文化中的民主与科学精神，还是希伯来文明的宗教精神？是古罗马的法律精神，还是启蒙运动的理性精神？是反理性的现代精神，还是反现代反形而上学的后现代精神？这些“历时态”的西方文化精神在百余年间，尤其是近几十年共时态地涌入中国，导致了知识界的极大困惑：是全盘西化，还是半盘西化？是全面保守，还是温和保守？是选择理性、民主、科学，还是选择虚无主义？

这种文化困境的表征是古今、东西、南北、灵肉等多元景观同时呈现：“古今”之争是价值体系的冲突 核心是如何处理传统；“东西”之争是文明冲突问题 核心是如何对待东方文明；“南北”之争是后殖民问题，核心是如何对待发达地区对不发达地区的经济文化渗透问题；“灵肉”问题是个人与群体、升华与沉沦的问题 核心是终极关怀问题。

在这种文化的同化顺应、改造创新的过程中，我们应该坚持的原则仍然是“洋为中用 古为今用”，但是 这个过程需要一个前提性的工作：对西方文化和中国传统文化的全面剖析。回首百年，一代代学者怀抱民族振兴之志，为世纪立言，为中国文化立心，把中国文化放在世界文化的大范围内审视。许多学者更是专注于中国传统文化的元典精神，希望准确找到中国传统文化的真正精髓。

《周易》是中国古代为数不多的元典之一，后被冠以“群经之首 三玄之冠”在传统文化中享有崇高的地位 是中国文化的源头活水，传统文化各方面都或多或少地受过其影响。历史进入 20 世纪 80 年代，世界上各民族在追赶世界先进文明、倡导全球合作一体化的同时，也在对本民族的文化进行深层的寻根，希望找到本民族发展的文化契机。在中国，当人们进行文化反思时，首当其冲的是对《周易》的重新解读。可以说 80 年代后期，中国兴起的长久而不衰的“易经热”正是这种世界性文化思潮的反映。而《周易》之

所以成为“传统文化热”的“热中之热”从根本上讲与本书的奇特性有关。与它差不多同时代的几部元典如《尚书》深奥难懂,《春秋》用词多变,《三礼》繁文缛节。但是只要在文字训诂上下工夫,再多方参照有关文献、注释,一定可以过关;《周易》则不然。即使文字含义全懂,也是枉然,加上后代几千年卷帙浩繁的注经之书,更搞得人眼花缭乱,使得一般读者望而却步,对这部有着“宇宙代数学”之称的“神秘殿堂”敬而远之。

在学术界,由于古为今用,洋为中用,形成了五派,百家争鸣,让人叹为观止。第一,科学易。这一派的出发点,是用现代科学的观点、方法对周易加以诠释、评判,令人耳目一新、受益匪浅。但是,一些学者由于阿Q式精神胜利法在作怪,在与外来文化的交汇中不能正确评价各自的优劣而是通过无限夸大《周易》等元典的伟大实现所谓的“民族自尊”。由此把《周易》当成了包罗万象的自然科学、社会科学、人文科学的百科全书,从量子力学到统一场,从元素周期表到生命演化,从辩证法到现代释义学,“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”结果造成了极坏的影响。第二,文化易。这一派主要是从文化史的角度,研究《周易》对中国文化的影响,但有些人却不切实际地夸大周易的影响力,忽视或者贬低其他元典的作用。诚然,易经确乃中国文化的源头活水,对中国文化产生过极重要的影响,并且,客观地讲,易学的这种影响应该超过了其他任何元典,但绝不能由此否定其他诸子百家学说的历史地位,它们共同对中国文化的发展起过重大的作用,人为地夸大或者贬损,只能使中国文化的研究走入歧途。第三,义理易。这一派是对传统义理思想的继承与发展,其中一部分学者在大量吸取古典研究成果的基础上,运用现代科学的方法及现代的世界观、宇宙观、人文观重新解构周易的哲理,观点新颖,发人深思。不过,一些学者由此而否定或极力贬低象数易学研究的合理性与必要性,形成了新的门户之争,实际上妨碍了易学的研究。第四,象数易。这

一派比较复杂，学院派的研究人员主要研究象数易学的发展史，不承认周易预测功能的合理性与科学性。而民间派的部分学者，却公开打出了“周易预测学”的招牌，认为预测乃周易的最重要的部分，没有象数何来义理？没有预测，周易有何存在的必要？在一般中国人的心目中，一提到易经，就想到八卦，就想到了京剧中拿鹅毛扇、穿八卦衣的装束，好像学了易经，就可以知天上一半、地下全知，前知五百年、后知五百年了。这一派的观点良莠不齐，造成了严重的思想混乱。

第五，历史易。这是一个新的学派，古人虽对此有所研究，但并未形成一个完整的体系。当代学者主要是从两个方面加以研究，其中一部分人是从《周易》书中的卦爻辞等入手，探究《周易》所包含的历史资料，从而对《周易》的产生时间、各部分的先后次序、作者的真实性问题阐明自己的看法；另一部分人则从考古学的角度，以考古发现为主要根据，对上述问题发表自己的看法，成果卓著，但许多问题仍悬而未决。

第六，训诂易。这一派主要是继承了古人的研究成果，从《周易》的文字学入手，阐述卦爻辞的含义，他们的特点是学风比较严谨，立论比较周密，但多半囿于古人的成见，少见大胆的突破。

我认为，在《周易》研究的问题上，历来存在着轻视与夸大的倾向，残留着门户之争。我们必须摒弃成见，坚持客观、历史、全面、科学的原则，兼顾象数与义理。除注重《周易》经传的研究、易学史的研究及易学文献资料的研究外，应该对《周易》进行多学科、多层次、多渠道、多角度的综合研究，以现代自然科学、文化学、人类学、释义学等方法为背景，将易学的研究提高到一个新的境界。

这是一个巨大的系统工程，需要几代人的共同努力才能完成。本书既不想做百科全书式的总结，也不存在任何哗众取宠的发现，有的只是理性与历史的思考；而这种思考又不面面俱到，只是想从文化学的角度，客观、全面地探讨一下《周易》究竟对中国文化的主要方面形成了哪些影响。我一直坚定地认为，中国要真正走向现

代化，就必须对自己的传统文化进行全面的深刻的反思，所谓“知己知彼”；而这种反思又必须真正找到传统文化之根，找到传统大文化与小文化的秘密所在。在中国文化史上，《周易》的地位是独一无二的。《周易》正是中国传统文化之根，它不但奠定了大文化的根基，而且也成为小文化的根基。以《周易》这部经典为主所形成的中国传统文化的易文化传统，对中国传统文化各方面的影响是最全面最深刻的，只有真正研究易文化传统的主要内容，探究它对中国传统文化各方面的影响，我们才有可能真正把握中国传统文化的脉搏，也才能真正“去粗取精，去伪存真”以求得中华文明的全面发展，在世界文明之林中永远立于不败之地。